VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

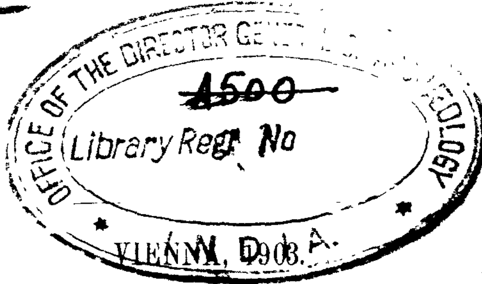
EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME XVII.



VIENNA, 1903.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

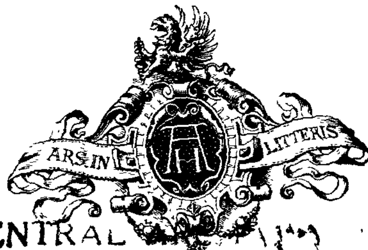
OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

Contents of volume XVII.

Articles.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis.

Von

J. Krall.

Eine nochmalige Durchstöberung des gesamten Bestandes der Papyrussammlung Erzherzog Rainer, welche ich erst in letzter Zeit, nach Übersiedelung der Sammlung in die Räume der k. k. Hofbibliothek, vornehmen konnte, hat eine große Anzahl neuer kleiner Fragmente zu Tage gefördert, welche zu dem historischen Roman aus der Zeit des Königs Petubastis gehören, über den ich zuerst 1894 auf dem Orientalisten Kongresse in Genf berichtet habe. Dagegen ist die Hoffnung, der ich damals Ausdruck gegeben hatte, es könnten sich in anderen Sammlungen größere Stücke dieses Textes vorfinden, nicht in Erfüllung gegangen. Erscheint sonach eine weitere Vermehrung des Materials vorläufig ausgeschlossen, so ist die Zeit zur Herausgabe und nachmaligen Verwertung des Gewonnenen gekommen.

Die Zahl der kleinen Fragmente ist nunmehr auf 82 (D 6529—D 6611) gestiegen, sie ergänzen zum Teil vorhandene Lücken, und geben Reste neuer Kolumnen. Es wird jetzt möglich eine Reihe von Fragen, die in meiner ersten Publikation in den ‚Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer' VI, 19 fl. (als ‚Hist. Rom.' im folgenden zitiert) angeregt wurden, schärfer zu fassen.

Für die Beschreibung und die Rekonstruktion des Papyrus kann ich auf meine früheren Ausführungen verweisen. Die Anreihung der

drei großen Fragmente (D 6521 — D 6528) hat sich als richtig erwiesen, unter den kleinen Fragmenten habe ich nachträglich Reste neuer Kolumnen gefunden. Ein großer Teil der kleinen Fragmente gehörte dem Anfange des Papyrus an. Die zusammenhängende Reihe der Fragmente beginnt mit der nur unvollständig erhaltenen Kolumne F. Die Buchstaben A—E habe ich für etwa sich ergebende Kolumnen des verlorenen Anfangs freigelassen.

Die Kolumne F beginnt mit einer erregten Verhandlung zwischen Kaamenophis, dem Führer der Mannschaft von Mendes und Pimai dem Kleinen, dem Führer der Soldaten, wegen des Raubes des Panzers (Chalibsch) des Fürsten Eiorhorerou. Diese Chalibsch war von Kaamenophis in die mendesische Festung — so umschreibe ich den nicht sicher zu lesenden Ortsnamen — aus Heliopolis gebracht worden. Wie dies geschehen, war auf den verloren gegangenen Seiten des Papyrus erzählt. Die Besprechung fand in der mendesischen Festung statt, wo Pimai den Kaamenophis aufgesucht hatte.

Es scheint, wenn ich die ersten Zeilen der Kolumne F richtig verstehe, daß Kaamenophis auf dem Standpunkt stand, daß die Chalibsch ihm ursprünglich gehört hatte und er sonach im Rechte war, als er sie in die mendesische Festung bringen ließ. Als dann Pimai auf seiner Forderung beharrt, droht ihm Kaamenophis, er werde ihm durch seine Sippe eine *sbô n-šes* zu teil werden lassen. In der ersten Gruppe ist das hieroglyphische mit der Bedeutung Strafe, Züchtigung (vgl. im Papyrus Lee, vgl. *Ägypt. Zeitschr.* 1879, S. 78, 80) zu erkennen; die zweite Gruppe findet sich in meinem Glossar (zum ‚Hist. Rom.') unter Nr. 365 angeführt und bedeutet mit dem Determinativ versehen ‚Soldat'. Die *sbô n-šes*, von der in unserem Papyrus so oft die Rede ist, ist etwa durch ‚Züchtigung, wie sie bei den Soldaten üblich ist' wiederzugeben. Kaamenophis zeigt keine Neigung die Chalibsch zurückzugeben, er fordert vielmehr, wie aus den Enden der Zeilen 11 und folgende hervorzugehen scheint, Pimai auf, das Begräbnis des Fürsten Eior-

horerou zu betreiben, an dem sich ‚die Obersten, die Führer der Mannschaft, die großen Männer' (Z. 11) und [die Städte] Ägyptens und die Nomen des [ganzen] Landes (Z. 13) beteiligen sollten. Aus den Wendungen ‚Kämpfen' (Z. 16), ‚ihn schlagen zu lassen' (Z. 21), ‚indem sie (herbei) stürmten um ihn zu fassen' (Z. 22) und ‚[er fuhr auf] dem Nil in der Nacht' möchte man schließen, daß Pimai zu heftigen Äusserungen gegen Kaamenophis und seine Sippe sich verleiten ließ, und vor Mißhandlungen sich nur durch heimliche Flucht nach Tanis, den Ort an dem sich Pharao befand, retten konnte. Hier finden wir auch den Großen des Ostens, Pekrur, vor, dessen Titel ‚Großer des Ostens' sein Seitenstück in jenem eines ‚Großen des Westens', [illegible], den Tafnacht, der Gegner des Äthiopenkönigs Peônche führte, findet.

Pekrur und Pimai erscheinen in Trauergewändern auf der Werch ([illegible]) vor dem Könige, welcher, ohne auf die Frage nach Rückgabe der Chalibsch einzugehen, seinen Auftrag wiederholt, dem Fürsten Eiorhorerou ein großes und schönes Begräbnis zu bereiten. Pimai ergeht sich in seiner Erwiderung, welche die Kolumne G beginnt, in Drohungen gegen Kaamenophis, welche der König durch die Bemerkung abschneidet, es dürfe zu seiner Zeit kein Kampf in Ägypten ausbrechen. Pimai nimmt diese Erklärung mißmutig entgegen. Nun ergehen die Weisungen zum Begräbnisse des Fürsten Eiorhorerou, welcher seine Ruhestätte in der Nekropolis der Stadt P-osiris-neb-dad, im neunten unterägyptischen Nomos gelegen, findet. Nach dem Begräbnisse begeben sich Pekrur und Pimai nicht wie es der König angeordnet in ihre Heimat, sondern erscheinen nochmals als Bittende in Tanis vor dem Könige. Sie erklären die Nachfeier des Begräbnisses solange nicht vornehmen zu können als die Chalibsch in der mendesischen Festung sich befindet. Dem Könige bleibt nun nichts übrig als Kaamenophis nach Tanis kommen zu lassen und ihm den Auftrag zur Zurückgabe der Chalibsch zu geben. Nun ist die Reihe an Kaamenophis Widerstand zu leisten. Er gibt vorerst auf dreimaligen Zuruf keine Antwort und erklärt schließlich nach weiteren Drohungen Pimais, es werde einen allgemeinen Kampf

in Ägypten geben, bevor die Chalibsch aus der mendesischen Festung herausgegeben würde. Nun greift auch Pekrur ein. Er gibt in schwulstiger Rede seiner Entrüstung über Kaamenophis lebhaften Ausdruck, der die Nomen Ägyptens zu einer derartigen Kraftprobe herausfordert und schildert die Folgen seines Vorgehens. Auch auf die Tapferkeit seiner Anhänger weist Pekrur hin, auf die [Rinder] von Pisapte, die Löwen von Metla.[1] Auf das äußerste will es der König nicht ankommen lassen, er erklärt, er werde, nach Ablauf einer Frist von fünf Tagen, die Chalibsch zurückstellen lassen. Pimai erklärt sich damit einverstanden, er werde es dann nicht nötig haben die Chalibsch mit Gewalt zurückzubringen. Dabei spielt die Gruppe ‚Hist. Rom.‘, S. 61, Nr. 370 eine Rolle. Diese Gruppe mit den Determinativen, welche wir bei ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ, ϫⲉⲗⲗⲓⲃϣ, ⲥⲏϥⲉ vorfinden (‚Hist. Rom.‘, S. 38, Nr. 12), wird etwa ‚Lanze‘ oder etwas ähnliches bedeuten. Sie diente als Zeichen des Kampfes, sie stand (𓊢𓂝𓂻 so an unserer Stelle, so Q 12, 18), wenn der Kampf ausbrach, sie wurde entfernt, wenn er aufhören sollte (Q 9). Sie gehörte, wie wir aus R 26 ersehen, zu der kriegerischen Ausrüstung des Großen des Ostens Pekrur, der eine solche, die aus einer arabischen Holzart (?) verfertigt war, besaß. Kaamenophis stellt dagegen, ohne weitere Begründung an den König das Ansuchen, seine Sippe zusammenrufen zu lassen. Kaamenophis hatte wahrscheinlich den Wunsch seiner Sippe die Angelegenheit vorzutragen, jedesfalls die Absicht Zeit zu gewinnen. Er rechnete auch mit der Tatsache, daß seine Anhänger, die hauptsächlich im Delta saßen, rascher zur Stelle sein konnten als die Sippe des Eiorhorerou, welche in ganz Ägypten bis Elephantine hinauf zerstreut saß.

Die Antwort Pharaos ist mit dem Anfange der Kolumne J verloren gegangen. Es scheint, daß er seine Warnung vor einem allgemeinen Kampfe wiederholte.

---

[1] Für die Ergänzung vgl. Q 5 und R 8. Bei der Lokalität Metla möchte ich an den metelitischen (siebenten unterägyptischen) Nomos erinnern, Pisapte und Metla würden die östlichsten und westlichsten von Anhängern Pekrurs bewohnten Teile des Delta darstellen.

So ergehen gleichlautende Botschaften an Zihor, der nach X 20 das Amt eines Führers der Soldaten des mendesischen Nomos bekleidete und nach X 27 der Sohn eines Ônchhor war und Pramoone, Sohn des Ônchhor (da Kaamenophis nach F 9 ebenfalls der Sohn eines Ônchhor war, so haben wir es hier wahrscheinlich mit seinen Brüdern zu tun) ferner an Ônchhor, Sohn des Hurbesa und andere.

Auch an die Nomen von Tanis (?), Mendes, T-hat und Sebennytos ergeht die Botschaft Mannschaften zu entsenden. Für den vierten dieser Nomen ist die Lesung ⊗, die ich bereits ‚Hist. Rom.', S. 11 ins Auge gefaßt hatte, vorzuziehen. V 10 findet sich an der Stelle dieses Nomosnamens der Name der Hauptstadt ϫⲉⲙⲛⲟⲩⲧⲉ.

Zum Schlusse schickt auch Ônchhor, der Sohn des Königs, nach seinen Leuten.

Pimai der ‚Kleine' wird durch diese Vorkehrungen seines Gegners Kaamenophis beunruhigt. Pekrur tröstet ihn mit dem Hinweise, daß seine Genossen bald zur Stelle sein werden. Durch einen Depeschenträger läßt er Horau, den Sohn des Pet[chonsu?], den Großen der Streitkräfte Petchonsu, Paramoone, Sohn des Zinofr, Minnemai, Sohn des Eiorhorerou, (die Genossen) Pimais des Kleinen, Ruru, Sohn des Eiorhorerou, Ônchhor von Herakleopolis,[1] [Sobk]-[2] hotpe, Sohn des Zinofr, Wirhne, Sohn des Ônchhor von Mytum,[3] sowie (die Leute des) Nomos des Ostens verständigen.

Pekrur gibt Pimai den Rat, an den Gazellensee vorauszufahren, und dort die Ankunft seiner Brüder abzuwarten. Von dem Erscheinen Pimais am Gazellensee wird Kaamenophis gleich verständigt und es wird ihm nahegelegt Pimai, der nur von seinem Diener Zinofr begleitet war, zu beseitigen, bevor Pimais Sippe am Gazellensee einträfe, dann würde diese unverrichteter Dinge zurückkehren und die Chalibsch dort verbleiben, wohin sie Kaamenophis gebracht hatte. So sehen wir Kaamenophis bald bei Pimai am Gazellensee eintreffen und an ihn die Aufforderung zum ‚Kampfe zu Zweiundfünfzig' richten.

[1] Diese Lesung scheint sicher zu sein.

[2] Nach S 9 ergänzt.

[3] Ist das heutige Meidum, das ⊗ der Peôncheinschrift.

Das Verständnis der nächsten Vorgänge wird uns durch große Lücken und eine Reihe häufig vorkommender technischer Ausdrücke erschwert. Vor allem ist es störend, daß wir über das Kampfspiel zu ‚Zweiundfünfzig' nicht näher unterrichtet sind. Von großer Wichtigkeit ist ferner eine Gruppe, die wir ⲱϣ ⲥⲁϩⲛⲉ zu lesen haben und die ‚Kommando, Befehl' oder etwas Ähnliches bedeutet. Es gab einen ‚Ort des Kommando', etwa ein Hauptquartier, in welches nach L 16/17 Pimai sich begeben sollte. Die Mannschaften marschieren (ϥⲁⲓ) nach dem Kommando (L 19 und danach K 31); Monthbal bekommt das Kommando, die Verhaltungsbefehle von Seiten Pekrurs (V 24).

Pimai nimmt die Herausforderung an, und verspricht seinem Diener, der darüber sehr unglücklich ist, vorsichtig vorzugehen. Er rüstet sich zum Kampfe. Die Aufzählung der einzelnen Stücke, die Pimai anlegt, nimmt das Ende der Kolumne L und den Anfang der Kolumne M ein, sie wimmelt leider von zahlreichen sonst nicht nachweisbaren Ausdrücken und ist außerdem durch große Lücken unterbrochen.

Etwa mit der vierzehnten Zeile der Kolumne M war die Beschreibung der Ausrüstung Pimais abgeschlossen, aus den Resten der folgenden Zeilen scheint hervorzugehen, daß Pimai sich sofort an den Ort begab, an dem sich Kaamenophis befand, zu dem *ḥgy n s̱dy*. Wie diese öfter vorkommende Gruppe (Q 13, P 29) zu übersetzen sei, ist nicht sicher. Ich denke an das koptische ϩⲁϭⲉ : ϩⲁϫⲓ ‚Schlinge' und ϣⲱϫⲉ ‚ringen', ϣⲟⲉⲓϫ : ϣⲱⲓϫ ‚Athlet', vielleicht war die Stelle wo das Ringen stattfinden sollte mit einer Schnur umspannt.

Aus den Resten der Zeilen 19 und 20 ersehen wir, daß Kaamenophis sich ebenfalls rüstete. Wir finden dann die Gruppen, die etwa ‚Züchtigung nach Soldatenart' bedeuten mögen; in Zeile 31 heißt es (wie in W 4) ‚sie (?) waren nach Art dessen, der nicht kämpft'. Diese Zeilenreste reichen nicht aus um sicher zu erkennen, ob schon hier die Schilderung des ‚Kampfes zu 52' zwischen Pimai und Kaamenophis vorlag, oder nur die Vorbereitungen zu demselben beschrieben waren. Jedesfalls sehen wir, daß die Bedrängnis Pimais

zunimmt. Er schickte seinen jungen Diener Zinofr nach dem Hafen um auszulugen, ob noch keine Barke mit Bundesgenossen in Sicht sei. Tatsächlich sieht Zinofr nach einiger Weile eine Reihe befreundeter Schiffe herankommen. Leider ersehen wir wegen der Lücken nicht wer auf der Barke fuhr, man könnte wohl vermuten, daß es Petchonsu war. Zinofr berichtet den Ankömmlingen das Vorgefallene und kehrt zu Pimai zurück um ihm die Ankunft der Bundesgenossen zu melden. Es scheint, daß Zinofr seinen Herrn in großer Gefahr vorfindet, darauf dürfte wohl auch der Rest der Zeile 30 ‚sein Auge von Weinen geschwollen' sich beziehen (auch L 12 weint Zinofr). Am Schlusse dieser Kolumne M (von Zeile 32 an) war wieder von der Ankunft einer Remesbarke in Wendungen die Rede, welche mit jenen des Anfangs der Kolumne identisch waren. Ob es dieselbe war, die erst jetzt an den Ort herankam, wo Pimai war, läßt sich nicht sagen. Von der folgenden Kolumne O liegen nur einige neu gefundene Reste vor. Damit endet das erste große zusammenhängende Stück, das die Kolumnen F bis O enthielt. Das zweite enthält das Ende der Kolumne P, die Kolumnen Q bis U, von denen freilich die beiden letzten T und U nur in kleinen Fragmenten vorliegen.

Von der Kolumne P, die wahrscheinlich auf die Kolumne O unmittelbar folgte, liegen nur Zeilenreste vor, von der Kolumne Q ist der Anfang verloren gegangen. In den verloren gegangenen Fragmenten war von dem Eintreffen des Führers Petchonsu am Gazellensee die Rede. Zwischen ihm und dem Sohne des Königs Ônchhor entspann sich dort ein Kampf, dessen Verlauf den König einzugreifen nötigte. Er verläßt Tanis und erscheint am Gazellensee. Die Verfügungen, die er dort traf, um die Entscheidung bis zum Eintreffen der gesamten Sippe des Eiorhorerou hinauszuschieben, füllten den Anfang der Kolumne Q. Hier werden die Nomen von Pisapte und Athribis den Nomen von Mendes und Sebennytos gegenüber gestellt. Es ist anzunehmen, daß Petchonsu, der das Amt eines ‚Großen der Streitkräfte' ohne weitere Angabe führte, dem Nomos von Athribis entsprach, wie Pekrur jenem von Pisapte, Kaamenophis jenem von Mendes und Ônchhor voraussichtlich jenem von Sebennytos. Bis die

Sippe des Eiorhorerou vollzählig eintrifft, möge man Vorbereitungen für den zu erwartenden Kampf treffen, es soll ein *šʿš* vor dem König und auch der Kampfplatz für die Mannschaften vom Scepter — ich denke zweifelnd an [Hieroglyphen] — und jene vom Schilde (ⲥⲃϣⲉ)[1] bereitet werden.

Dem Könige gelingt es Petchonsu vor weiteren Gewalttätigkeiten zurückzuhalten. Es wird uns dann die Landung der Schiffe der Sippe des Eiorhorerou berichtet. Nun läßt sich die überwältigende Masse der Anhänger des Pekrur und Petchonsu überblicken. Man schreitet zu den Vorbereitungen des Kampfes, es wird vorerst für jeden der Führer ein ‚B(a)k gemacht', welches auch in der Peôncheinschrift (Zeile 33 und 91) vorkommende Wort ‚eine aus Brettern verfertigte Tribüne' bedeuten dürfte. Der König, Pekrur und die anderen Fürsten sind als Zuschauer gedacht. Für Kaamenophis und Pimai wird kein ‚B(a)k gemacht', sie sollen den Kampf ausfechten, ‚das Heer der vier Nomen stand hinter Kaamenophis, jenes von Heliopolis hinter Pimai'. Der König will Ordnung in den Kampf gebracht wissen, damit derselbe nicht zu einem allgemeinen, verworrenen ausarte. Pekrur übernimmt diese Aufgabe, wobei, wie Q 14, wieder ein ⲥⲃϣⲉ-Schild eine Rolle spielt. Pekrur gibt den einzelnen Kämpfern ‚Zeichen' (*sich*); welcher Art dieselben waren, bleibe dahin gestellt, wir sehen, daß dieselben ‚aufgehoben' wurden. Auch die kämpfenden Nomen scheinen ähnliche Zeichen (? — es ist die Gruppe ‚Hist. Rom.', Nr. 225) zu erhalten.

Dann sehen wir Monthbal, einen aus dem Lande Choir angekommenen Angehörigen der Sippe des Eiorhorerou, auftauchen, den ein Traumgesicht nach Ägypten zu ziehen veranlaßt hatte. Damit sind wir an den Schluß der Kolumne S angelangt. Von der nächsten Kolumne sind nur einzelne Reste vorhanden, aus denen wir ersehen, daß Pekrur dem Monthbal Vorschriften über sein Verhalten während des Kampfes erteilt. Es ist die Rede von seinen Schiffen und von jenen (?) des Nomos von Pisapte, Heliopolis, Sais. Am Ende der Kolumne wird die Lokalität T-ôme m-p-rochte und die Landung Zi-

[1] Vgl. auch T 5, 6.

nofrs erwähnt, von welchem seit Ankunft Pimais am Gazellensee nicht mehr die Rede war.

Dann haben wir einige Zeilenanfänge einer neuen Kolumne, von welchen es zweifelhaft bleibt ob sie mit den wenigen Zeilenenden der Kolumne U zusammenhingen, mit welcher das letzte der drei großen Fragmente unseres Papyrus beginnt.

Aus dem Anfange der Kolumne V ersehen wir, daß der Kampf zwischen den beiderseitigen Anhängern ein allgemeiner geworden war. Auch Monthbal greift in denselben ein, sehr zum Nachteil der Sache des Kaamenophis. König Petubastis fordert Monthbal auf, seinem Wüten und Morden Einhalt zu tun, und erneuert das Versprechen, das er bereits Pimai in Tanis gegeben hatte, er werde die Chalibsch nach Heliopolis bringen lassen, ‚indem die Freude vor ihr, der Jubel hinter ihr sei‘. Auch Kaamenophis ist im Kampfe mit Pimai erlegen, am schlimmsten ergeht es jedoch Ônchhor, dem Sohne des Königs, im Kampfe mit Petchonsu. Erst jetzt entschließt sich der König die Rückgabe der Chalibsch, gegen die er trotz seiner Versicherungen und Versprechungen im Geheimen Widerstand geleistet hatte, zu gewähren. Minnemai, dem zuletzt[1] am Gazellensee anlangenden Anhänger des Eiorhorerou, ist es vergönnt sich der Chalibsch, die inzwischen auf die Barke des Mendesiers Zihor, wahrscheinlich des Bruders des Kaamenophis, gebracht worden war, zu bemächtigen. So wird die Chalibsch, die Ägyptens Nomen in Aufruhr versetzt hatte, nach Heliopolis gebracht. Das Ereignis wurde auf einer Stele verewigt.

In der nachfolgenden Übersetzung ist das sicher Faßbare von dem Zweifelhaften oder nur Geratenen im Drucke geschieden, indem die zweifelhaften oder nur geratenen Stellen mit kursiven Lettern gedruckt sind. Lücken im Papyrus sind durch eckige Klammern, unleserliche Stellen durch Punkte bezeichnet. In runden Klammern stehen Wendungen, die zur Erleichterung des Verständnisses hinzugefügt sind.

---

[1] Begreiflicherweise da er von Elephantine und Syene kam.

Pimai fordert von Kaamenophis die Chalibsch zurück.

[*Es sprach zu ihm*] [F 1] Kaamenophis [. . . .] *ich bin nicht der Erste, der zu ihm ging, ist er nicht* [. . . .] [2] *in der mendesischen Festung* [*seiner Stadt*], *bevor er die* Chalibsch entrissen hatte aus [*seiner*] Hand, [*aus*] [3] [*ihren*] *Häusern*; [*hat er sie nicht*] selbst genommen in seine Stadt, (während) ich in T-ôme *des* Vorstehers [4] *der Heerden* von Sochem war.' [*Alle*] *Dinge*, welche sein junger Diener vor ihm gesagt hatte, *machte* er gemäß den Reden [5] [. . . . . .] König Petubastis, *denn keinerlei* Ding der Erde *hatte sie verwischt*. Es sagte zu ihm Pimai: ,*Wehe* [. . .] im Herzen [6] [*über*] *die mendesische Festung, ist* (*denn*) *nicht* diese Chalibsch *bei Dir* in Deinen Häusern, hast Du nicht gehen lassen (ausgestreckt) Deine Hand [7] [nach der Chalibsch] des Fürsten Eiorhorerou, welche Du nach *der mendesischen Festung*, Deiner Stadt genommen hast (*und*) *Du* [8] [*hast sie nicht an ihre Stätte zurückgebracht*] wiederum? Hast Du es *getan wegen Deines gewalttätigen Übermutes, beim Leben* (*oder*) wegen [9] [. . . . . . .] *Deiner* . . . . . *Soldatenzüchtigung*?'

Es sagte Kaamenophis, der Sohn des Ônchhor [10] [. . . . .] wiederum [. .] meine Sippe wird Dir eine *Soldatenzüchtigung* zu teil werden lassen [11] [. . . . . .] die Obersten, die Führer der Mannschaft, die großen Männer [12] [. . . . .] von ihnen der Fürst Eiorhorerou [13] [. . . . . . .] Ägypten und die Nomen des (ganzen) Landes [14] [. . . . .] bis zu seinen Ruhestätten [15] [. . . . .] Ägypten und *das Heiligtum von Athribis* [16] [. . . . .] *kämpfen allein indem er* [17] [. . . . . .] *des ganzen Landes, nämlich wiederum*, . . . *siehe der Sohn ist es* des Königs des (*ganzen*) Landes [18] [. . . . .] *er erschien als Osiris wiederum, denn die Obersten* [19] [. . . . . . .] *Wahrheit ist es und* Pimai [20] [. . . . . . .] *die Kämpfe, welche* der Fürst Eiorhorerou *machte* [21] [. . . . . . .] *Mernise, sie ließen ihn schlagen* [22] [. . . . . . .] *auf ihn*, indem sie (herbei)stürmten, um ihn zu fassen [23] [. . . . . . .] *fuhren nach der Stadt* . . ., *der* [24] [. . . . . . *er fuhr auf dem*] Nil in der

Nacht, er gelangte [25] [*nach Tanis und berichtete dem König*], was Kaamenophis getan hatte.

Der König ordnet das Begräbnis des Fürsten Eiorhorerou an.

Es ließ der König [26] [*sie berufen* . . . . . Der Fürst des Ostens] Pekrur und Pimai der Kleine [27] [legten] Trauerkleider an [. . . . .] vor uns, die . . . . *die Adons* [28] [. . . . .] des Landes, *welche Herren desselben sind*, mögen kommen [. . . .] auf die Werch.‘ Der Fürst des Ostens [29] [Pekrur *sagte*]: ‚Ist es schön, *das was* Kaamenophis *tut*, *der eine Blasphemie gesagt hat* (*gegen*) seinen Gegner den [30] Fürsten Eiorhorerou.‘ *Es war sein Gesicht* [. . . . .] *Nachdem der König gehört hatte*, [31] [*da sagte*] der König: ‚Großer des Ostens Pekrur und Pimai der Kleine, seid nicht *aufgeregt* in Eueren Herzen [32] [wegen *der Worte*], welche er gesagt hat. Bei Amon-Ra, dem Herrn, dem König der Götter, dem großen Gott von Tanis, ich werde es sie wiederholen lassen [33] [. . . . des Fürsten] Eiorhorerou, *in* einem großen, schönen Begräbnisse . . . . .‘ Als da hörte Pimai [G 1] die Worte, da sagte er: ‚O König, o mein großer Herr, die [*Worte*], welche [. . . . . .] [2] *Weihrauch der* Männer von Mendes, *welche nicht* . . . . . [3] Bei Atum, dem Herrn von Heliopolis, Rê, *Hor*, *Chopr*, *Merti*, dem großen Gotte, meinem Gotte [. . . . .] [4] *indem* die Mannschaft Ägyptens, *die zu ihm gehörte* . . . Ich werde *vergelten den Schlag, den er* [*mir*] *gab* [. . . .]‘ [5] Es sagte der König: ‚Mein Sohn Pimai, lasse nicht den Kampf [. . . . .], *daß ausbreche* Streit [*in Ägypten*] [6] zu meinen Zeiten.‘ Es *neigte* Pimai sein Haupt und es (war) sein Gesicht traurig. Es sagte der König: ‚Der Depeschenträger [. . . . . . .] [7] Möge man senden *nach* den Nomen Ägyptens, angefangen von Elephantine bis Syene [. . . .] [8] [. . . .], möge man herbei bringen Euere *Binden*, Euere *Amulete* des Gotteshauses [und] Euere Totenbinden [. . . .] [9] nach Busiris-Nebdad, auf daß man mache, was geschrieben ist für den Apis und Mnevis, den König (*und*) *Oberen* der Götter, *und* man [*die Riten erfülle*] [10] insgesamt für den Fürsten Eiorhorerou.‘ Sie machten gemäß den Worten

allen, welche der König insgesamt befohlen hatte. *Es dauerte [viele Tage]*, [11] *es wetteiferten die Südländer, es eilten die* Nordländer, *es fuhr der* Westen (*und*) Osten. Sie machten die Fahrt nach Busiris- [12] Nebdad.

Da sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mein Sohn Pimai, siehe auf die Mannschaft [. . . . . .] [13] des Ostens. Möge man *bei-stellen* ihre Totenbinden und ihre Anteharze und ihre Talismane der Tempel *und ihre Cherheb* [14], (*die*) *obersten, welche zur Anbetung ge-hen.* Mögen sie nach Busiris *fahren,* mögen sie [*den Körper*] [15] des Osiris, des Königs Eiorhorerou in das Haus der Salbung (Einbalsa-mierung) *geben* (und) ihn salben (und) ihm ein [schönes] Begräbnis [bereiten nach Art] [16] des großen und schönen Begräbnisses, welches man dem Apis und dem Mnevis, dem König (*und*) *Oberen* der Götter macht.‘ Sie machten es ihm. Man ließ ihn bringen [17] zu seinen Ruhestätten von *Schefth* . . . (*bei*) Busiris-Nebdad. Danach *entließ* der König das Heer [18] Ägyptens zu *ihren* Nomen und *ihren Städten.*

Da sagte Pimai zu dem Großen des Ostens Pekrur: ‚Mein Vater, [19] kann ich denn nach Heliopolis, meinen Nomos ziehen *und eine Feier*[1] *begehen,* während die Chalibsch meines Vaters [20] Eiorhorerou *in dem Innern* der Insel[2] von Mendes, in *der mendesischen Festung* (*ist*). Es sagte der Große des Ostens Pekrur: [21] ‚*Groß sind die Worte,* o Sopt, Großer des Ostens, *welcher* sagte: ‚*Niemand widersteht* meinem Gotte Eiorhorerou, *Du* wirst *nicht den* [22] *Weg nach Heliopolis* nehmen, *ohne daß* wir die Chalibsch mit uns nehmen.‘

Pekrur und Pimai rufen die Intervention des Königs an.

Es stießen die großen Männer (vom Lande) ab, sie [23] fuhren bis sie nach Tanis gelangten. Sie *stürmten* zu der W(e)rch vor den König. Zu der Stunde [24], da der König den Großen des Ostens Pekrur und Pimai und ihre Mannschaft bemerkte, da ward betrübt sein Herz darob, [25] (und) er sagte zu ihnen: ‚Was ist es damit, ihr großen Männer? Habe ich Euch nicht zu Eueren Nomen, zu Eueren

---

[1] Es ist die Gruppe zu ergänzen, die von Spiegelberg als ἑορτή erklärt wird.

[2] Insel von Mendes, ähnlich wie Soknopaiu Nesos.

Städten und Eueren großen Männern *geschickt,* [26] damit man ein großes (und) schönes Begräbnis für meinen *Gott* Eiorhorerou mache? Was ist es nun wieder mit diesem schändlichen Benehmen [27] Euerseits.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ,Mein großer Gott, können wir denn nach Heliopolis ziehen, ohne [28] die Chalibsch des Fürsten Eiorhorerou in unsere Nomen und unsere Städte selbst mitzunehmen; [29] unsere Schande wäre (sonst) in ganz Ägypten. Können wir die Feier eines [. . .] Begräbnisses begehen, während seine [30] Chalibsch in der *mendesischen* Festung (sich befindet), da wir sie an ihren *früheren* Ort in Heliopolis nicht haben bringen können?' [31] Da sagte der König (zu) einem Depeschenträger: ,[*Bringe*] eine Botschaft *in die mendesische Festung,* um dem Kaamenophis zu *melden*: [32] ,Zögere nicht nach Tanis zu kommen, wegen einiger *Sachen,* deretwegen ich nach *Dir geschickt habe.*' [33] *Die unangenehme Botschaft, man brachte sie schriftlich. Man gab sie* [. . . . .] *einem Farbigen,* nicht zögerte er *in die mendesische Festung* zu gehen.

[H 1] Er gab die Depesche in die Hand des Kaamenophis. (Dies)er las sie, [nicht] zögerte er nach Tanis zu gehen, an den Ort, an dem sich der König [2] befand. Es sagte der König: ,Kaamenophis, siehe die Chalibsch des Osiris, des Gottes Eiorhorerou, möge sie an ihren Ort zurückkommen, [3] möge man sie tragen nach Heliopolis, in die Häuser des Pimai, an die Orte, aus denen Du sie gebracht hast.' Als Kaamenophis dies gehört hatte, [4] *gab er sein Haupt in* . . . . indem sein Gesicht *finster war.* Es rief ihm der König *dreimal* [5] *und er* [*gab*] *keinerlei* Antwort. Es stellte Pimai sich in die Mitte vor den König und sagte: ,*Die* [6] *Haarlocke* . . *genießt Weihrauch.*[1] [*Gedenkst*] *Du in Deinem gewalttätigen Übermute*[2] *mit* [7] *mir* zu kämpfen vor dem Könige?' Nach dem die Mannschaft Ägyptens diese Worte gehört hatte, sagte sie: ,Kaamenophis sucht Streit' [8]. Es sagte Pimai: ,Bei Atum, dem Herrn von Heliopolis, dem großen Gotte, meinem Gotte, *außer* (ⲛⲥⲁ)[3] *der oberen Anordnung*

[1] Die Redewendung scheint sprichwörtlich zu sein.

[2] Dieselbe Wendung wie in F 8.

[3] Vgl. Stern, § 561, 3.

(пєсмікє) *und* der Ehrfurcht [9] vor dem Könige, welche *auf Dir ist, würde ich Dir die* schlechte Farbe (*des Todes*) *bereiten* . . . . Es sagte Kaamenophis: [10] ‚Bei Mendes, dem großen Gotte, der Kampf, welcher im Nomos, der Krieg, welcher in der Stadt ausbrechen wird, wird *aufwühlen* (eine Sippe) [11] gegen die andere, zu dem Kriege, der sein wird von Einem gegen den anderen wiederum, wegen der Chalibsch, (bevor) man sie aus der mendesischen [12] Festung bringt.‘[1] Es sagte der Große des Ostens Pekrur vor dem Könige: ‚Ist es schön, was [13] Kaamenophis [*tut*] und die Worte, die er vor dem Könige gesagt hat, zu sehen auf den Stärkeren [14] von uns. Ich werde Kaamenophis und den Nomos von Mendes die Schande der Worte *finden lassen,* welche *bei ihnen sind und die* [15] sie gesagt haben von Krieg gegen einander. Ich werde ihn mit Krieg eigenhändig *sättigen,* (*und*) *verhindern,* daß entstehe [16] Kampf und Krieg in Ägypten in den Tagen des Königs. *Nachdem es geschehen, so falle ich* (*nieder*) *vor den König, und werde ich sehen lassen* [17] *den König den Kampf* (*derer vom*) *Schild.* Du wirst Zeuge sein der Dinge, die sein werden. *Du wirst sie schauen, indem der Berg* [18] *vergeht* . . . . . *und* der Himmel, welcher ausgebreitet ist über der Erde *und ihr Beben,* Du wirst sehen [19] [*die Rinder von*] Pisapte, die Löwen, welche in Mtla sind und ihre Kampfart, *das* [20] Eisen [. . . . .], *welches wir erwärmt haben.*‘ Es sagte der König: ‚*Keineswegs,* unser Vater, Großer des Ostens Pekrur [21] *sei guten Mutes* . . . . . *kleinmütig.* Möget ihr zu Eueren Nomen und Eueren Städten ziehen. Ich werde nehmen lassen [22] die Chalibsch des Osiris, des Königs Eiorhorerou nach Heliopolis, an die Stätten, aus welchen man sie gebracht hat, [23] indem die Freude vor ihr, die *Liebe* hinter ihr ist.[2] Du *bist ängstlich wegen eines* großen Krieges, *welcher sein* (*könnte*). Es entstehe kein Krieg zwischen uns. [24] *Wenn es Euch genehm ist, gewährt* mir fünf Tage; bei Amon-Ra-Sonther, meinem großen Gotte, nachdem ihr in Euere [25] Nomen und Euere Städte gezogen seid,

---

[1] Ein gutes Beispiel für мпатє, worüber Spiegelberg, *Proceedings of the Society of Bibl. Archæology,* 1902 zu vergleichen ist.

[2] Eine ähnliche Wendung findet sich Sethon IV, 34, vgl. W 21.

werde ich die Chalibsch an ihren Ort wieder bringen lassen.‘ Es schwieg der König [26] *also*; *er stand da* und kam in die Mitte, *es trat* Pimai der Kleine vor [27] den König. Er sagte: ‚Mein großer Herr, bei Atum, dem großen Gotte, (*wenn*) man mir gestattet *die* Chalibsch *nach* Heliopolis [28] zu nehmen, (*so*) werde ich sie nicht mit Gewalt nehmen, und es wird *die Lanze* (*als Kriegszeichen*) *ruhen* in Ägypten ihretwegen und die Mannschaft [29] des ganzen Landes [*Ruhe haben*] *ihretwegen*. Ich werde einhergehen im Namen meines Vaters Eiorhorerou, (und) seine Chalibsch [30] nach Heliopolis bringen.‘

Kaamenophis beruft seine Anhänger.

Es sagte Kaamenophis: ‚O König, unser großer Herr, mögest Du die (Lebens-) Dauer des Rê erreichen. Möge der König [31] dem Depeschenträger befehlen, daß er *meine Stimme bringe* in meine Nomen und meine Städte, zu meinen Brüdern, [32] meinen Genossen, meinen *Freunden*, (*den Leuten*) der Sippe, auf daß sie auf mich hören.‘ Es sagte der König: ‚*Mache*, *bringe mir* [J 1] [. . . . .] es möge nicht machen Stadt [2] [. . . . .] Kaamenophis die *obere Stelle und der Bote* [3] [. . . . . . .] den Nomos von Mendes und Zihor [4] [. . . . . . . Pra]moone, Sohn des Ônchhor: ‚Treffet Euere Vorbereitung [5] mit [Euerem Heere. Möge man Euch geben . . . .] *Kleider*, *Silber* [*aus dem Hause des*] Königs, mögen sie *entgegennehmen* ihre *Weisung*, mögen [6] [. . . . .] [ihre] Libesch [und ihre] *kriegerische Ausrüstung*. Möge man ihm geben in meinem Doppelhause [7] [. . . . . ‚möge er kommen zum See] der Gazelle, dem Birket von Buto, der Herrin von Ame [8] [dem Dad der Hathor von Mafkat . . . .] wegen des Kommens der Fürsten, *der Obersten*, der Großen der Soldaten [9] [. . . . . *wegen des*] *Streites* von Stadt gegen Stadt, Nomos gegen Nomos, Sippe gegen [10] [ihre Genossin . . . *man schicke*] *an* die Häuser des Ônchhor, (des Sohnes des) Hurbesa, des Fürsten von Taôme [11] [*von P-Rochte* . . . . *man schicke*] *an* die Häuser *des Teni P-one*, (*des Sohnes des*) *Wḏa-ḥmka*, des Fürsten von [12] [. . . . .].‘

[Hernach schickten *die von Tanis*, die von Mendes], von T-hat, Sebennytos nach ihren Mannschaften. Es schickte Ônchhor [13] [. . . .]

und seinen Brüdern, den Kindern des Königs, *die zu mir gehören. Es geschah, daß meine Brüder rüsten die* [14] [. . . . . . .] seinen Nomen und seinen Städten. *Sie machten desgleichen nach dieser Art.*

Pekrur und Pimai berufen ihre Anhänger.

Als da hörte [15] [Pimai, der Kleine von . . . . und der] Mannschaft des Nomos (sic!) und der Städte, nach welchen Kaamenophis geschickt hatte [16] [*da war er betrübt, denn*] er war kurz (gewachsen) von (seiner) Geburt an. Es sah der Große des Ostens Pekrur auf ihn (und) es war sein Gesicht [17] [*betrübt* . . . . . . in] sein Herz. Er sagte: ‚Mein Sohn, Großer der Soldaten Pimai, der Kleine. Mögest Du nicht *betrübt* sein [18] [*über die Rede(n), die Du*] gehört hast. Deine Genossen . . . . . . *werden* zu Dir gelangen.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: [19] [*Es komme der*] Arzt (*und*) *Künstler* . . . . (*als*) Träger der Depeschen, möge er schreiben den Leuten [20] [. . . . .] unserer Nomen und unserer Städte, unseren Brüdern, unseren Leuten. Es sagte der König: ‚O Depeschenträger, mache [21] [*alles was Dir befohlen wird*].' Es sagte der Große des Ostens: ‚O Depeschenträger.' (Dies)er sagte: ‚Jawohl, mein großer Herr.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mache eine Depeschenrolle für Horau, Sohn des Pet[*chonsu*] [22] [. . . . .] *Scheta Stadt, die Worte der Menschen* . . . . . *nämlich,* triff Deine Vorkehrungen mit Deiner Mannschaft des Nomos [23] . . . . . Möge man ihnen geben . . . . *Kleider, das Fehlende an* Libesch (und) kriegerischer Ausrüstung. Möge man *entgegennehmen lassen* [24] [*ihre Weisungen*]. *Möge ausbleiben* ihre Gewalttätigkeit, (*bis*) *ich mit Euch komme* zu dem See der Gazelle, dem [25] Birket von Piwoz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor (von) Mafkat, wegen des Zwistes, [26] [welcher ausgebrochen ist] zwischen Nomos und Nomos, einer Sippe gegen die andere, wegen Pimai des Kleinen, des Sohnes des [27] Eiorhorerou (und) der Chalibsch *des Propheten*, des Osiris, des Fürsten Eiorhorerou, da er (d. h. Pimai) kämpfen wird gegen [28] Kaamenophis *wegen* der Chalibsch . . . ., welche man nach der

. . . Insel *der mendesischen Festung* in den [29] [. . . .] des Nomos von Mendes genommen hat . . .'

,Mache eine andere Depesche nach dem Ostlande, nach der Stadt Pisapte für den Großen der Streitkräfte Petchonsu [30] (des Inhalts): ,Triff Deine Vorkehrungen mit Deiner Mannschaft, Deinen Pferden, Deinen heiligen Tieren, Deiner Merabarke und den Männern [31] des Ostens, welche Dir folgen insgesamt, wegen der Chalibsch des *Propheten* des Fürsten Eiorhorerou, welche genommen hat Kamenophis [32] nach der *mendesischen* Festung; (und) ich komme mit Dir zu dem Gazellensee, dem Birket [33] von Pi-woz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor (von) Mafkat wegen des Zwistes, welcher ausgebrochen ist [34].'

,[*Eine andere* (*Depesche*) *mache für*] Pramoone, Sohn des Zinofr, den Fürsten von Pimenchra, wie es oben beschrieben.'

[K 1] ,Mache eine andere Depesche [für *den Truppenführer*] Minnemai, den Sohn des Eiorhorerou [*den Fürsten*] von [2] Elephantine und seine *33* Kriegsmannen [. . . .] *seine Genossen der Anbetung* [3] *seiner Kriegsausrüstung*, (*seinen*) *Äthiopen und* seinen [*Kriegs*]mannen, [seinen Pferden], seinen heiligen Tieren.'

,[Dann (eine Depesche) an Pimai[1]] [4], den Sohn des Eiorhorerou den Kleinen, mit der *festen* [*Faust* des Inhalts: ,Triff Deine] Vorbereitungen [mit Deiner Mannschaft] [5], Deinen Kriegsmannen und Deinen *sieben* Genossen [*der Anbetung*], wie es oben beschrieben.'

,[Eine andere Depesche] [6] an . . . . . Ruru, den Sohn des Eiorhorerou, des Inhalts: ,Triff Deine Vorbereitungen, [wie es oben beschrieben.'

,Eine andere] Depesche [7] nach der Insel des *Schlosses von Herakleopolis* an Ônchhor, *den Arm* [. . . . . . . des Inhalts: ,Triff Deine] [8] Vorbereitungen mit Deiner Mannschaft, Deinen Kriegsmannen, mache [. . . . .] [9] Petchonsu und seinen *Genossen der Anbetung* wie es oben beschrieben ist.'

---

[1] Auffallend ist es, daß auch Pimai verständigt wird.

,Sende (eine Depesche) an [. . . . .][1] [10], Sohn des Zinofr, des Inhalts: ,Triff Deine Vorbereitungen mit Deiner Mannschaft, [Deinen Kriegsmannen *nach* . . . . . .]'

,Sende [11] an Wirhne, Sohn des Ônchhor, den Fürsten der Festung von [Mytum, des Inhalts: ,Triff Deine Vor]bereitungen [12] mit Deiner Mannschaft, *Deiner Kriegsausrüstung,* Deinen Pferden, Deinen [heiligen Tieren . . . . . .]'

,Danach [*ging eine*] *Depesche* des Großen [13] des Ostens Pekrur *nach seinen* [Nomen] und seinen Städten, des Inhalts: ,Treffet Euere [Vorbereitungen *für* den See] [14] der Gazelle, das Birket von Pi-woz-neb(t)-Ame, *das Dad* der Hathor von Mafkat [15].'

Pimai geht an den Gazellensee voraus.

Danach sagte der Große des Ostens Pekrur: ,Mein Sohn Pimai, höre [. . . . .] Man hat [16] Dir Deine Depesche gesagt, (um sie zu) schicken in Deine Nomen und Deine Städte. *Ziehe dahin, verweile nicht* [. . . .] *mögest Du ihm* [17] *zuvorkommen, sei der erste an Kraft. Stelle Dich an die Spitze* Deiner Brüder, welche in Deiner Sippe sind, so daß sie Dich dort finden. [18] Wenn sie Dich dort nicht finden, so werden sie in ihre Nomen und ihre Städte zurückkehren. Ich selbst werde nach Pi[sapte] [19] ziehen, *ich werde* die Mannschaft *sichern, auf daß sie nicht* . . . . *und ich lasse sie umkehren* an den Ort, an dem Du dich befindest. Es sagte Pimai: [20] ,Ich billige, was Du gesagt hast.'

Danach zogen die großen Männer zu ihren Nomen [21] [und ihren] Städten. Pimai der Kleine *stürmte von* dannen, er bestieg eine neue Remesbarke, er richtete alles *Nötige her* [22]. Es fuhr seine Remesbarke nilabwärts . . Tage; (danach) gelangte Pimai zu dem See der Gazelle [23], dem Birket von Pi-woz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor von Mafkat. Man gab [24] [*ihm einen Platz*] *um hinaufzu* . . . . . .

[1] Nach den andern Listen ist ,Sobk(?)hotpe, der Führer der Mannschaft des Nomos von Athribis' zu ergänzen.

Kaamenophis fährt Pimai an den Gazellensee nach.

Alles dieses . . . [*meldete man*] *vor dem* Truppenführer Kaamenophis [25] nämlich: ‚[*Es landete*] Pimai der Kleine [*an* dem See] der Gazelle, dem Birket von Pi-woz- [26] neb(t)-Ame, *er hat* [. . . *Er ist allein mit*] Zinofr, seinem jungen [27] Diener. Triff (darum) Deine Vorbereitungen [. . . und Deine Mannschaft] möge sie eilen, indem sie macht [28] . . . . Mögen die (Leute) von Tanis, [Mendes, T-hat], Sebennytos mit Dir *fahren*, indem sie machen [29] [*gemeinsame Sache*] mit Dir *nämlich* [. . . . . .] Pimai [. . . . .] *er ist Dir zuvorgekommen*, [30] indem er . . . [*Du* (*aber bist*)] . . . .[1] und *der Arm* der Nomen und der Städte . . . . [31] . . . . (und) sie *ziehen nach* (*dem*) Befehle[2] gegen ihn, (und) fassen ihn *im* Süden, Norden, Osten, Westen (d. h. von allen Seiten) von ihm [32]. *Sie lassen nicht ab von ihrer Gewalt*(*tätigkeit*), bis sie vollenden seinen Lebensodem *in listiger Weise. Wenn das geschehen sei* (und) es kommen (*dann*) seine Brüder [33], so finden sie [*sein Leben*] *vollendet* (*durch*) Tötung, (es wird) ihr Herz betrübt darüber (sein) (und) ihre [34] Kraft [*von ihnen*] *weichen*. Sie (würden dann) in ihre Städte und ihre Nomen zurückkehren und keine *Sache* [35] der Welt (*würde*) *sie dazu führen, daß* die Chalibsch des Eiorhorerou herauskommt aus Deinen Sitzen [35] wiederum.‘ Er sagte: ‚[*Bei Mendes*] dem großen Gotte. *Dies habe ich ausgerufen* vor Mendes und den vier [L 1] [Nomen . . .] . . . *hernach* mögen sie zurüsten eine Remesbarke [. . .‘ Man tat es] [2] augenblicklich. Es fuhr Kaamenophis ins Weite [. . . . .] [3] Kriegsmannen. Es geschah, daß die Mannschaft der [*vier Nomen* . . . .] [4] [. . . .] der Mannschaft der vier Nomen . . . [. . . . . .] [5] zu dem See der Gazelle. Er erkundigte sich nach [*Pimai, dem Kleinen*,] [6] *um ihm zuvorzukommen*.

Kaamenophis fordert Pimai zum Kampfe ‚zu 52‘ heraus.

Es *ließ* Kaamenophis *sie gelangen* zu dem [*Orte, an dem Pimai sich befand, an*] [7] den See der Gazelle, dem Birket [*Pi-woz-neb*(*t*)-*Ame*

[1] Man beachte, daß das fehlende Wort durch das Zeichen der Gliedmaßen determiniert war. [2] Ergänzt nach L 19.

. . . *Er sagte zu ihm* . . . .] [8] . . . . . Machen wir eine Stunde des Kampfes zu 52, bis [Deine Brüder kommen]. [9] . .' Die Stunde, da Pimai, der Kleine die Worte hörte, (*da war stolz*) *sein Herz* [10] augenblicklich, (und) er sagte: ,Ich sage es, nämlich, *es ist kein Kampf*, bis meine Brüder mich erreichen, *indem mein* . . . [11] . . . . *schlagen* die Mannschaft der Nomen Ägyptens, welche hieher *gekommen ist*. [12] Die Antwort, welche Pimai sagt (ist): ,*Ich stehe* (*bereit*) *zum Kampfe*.' Es weinte Zinofr, sein junger [13] Sotmôsch und sagte: ,Hüte Dich, mein Gott, dein Leben möge heil sein. *Es ist groß-herzig, o Gott*, [14] kannst Du denn nicht einem jeden sagen, *daß zu groß ist* (*die*) *Last für* die Mannschaft eines Nomos, *und daß sie ihn* [15] *vernichten werden*. Soll ich (*Dir*) *nennen* die Mannschaft, welche *kämpft mit* Kaamenophis, die von Tanis, die von Mendes [16], die von *T-hat*, die von Sebennytos [. . . .], die großen Männer, welche ihm folgen. Du wirst mit ihm [17] *in das Haus des Befehls* gehen, auf daß Du nicht [. . . . .] *Brüder der* Sippe *und wir* [18] . . . . . (*wenn*) *er Dir naht* (*und*) . . . [. . . . . . .] bei Atum es ist [19] das Heer *ziehend zum Befehl vor Dir und sie geben* [. . . . . . .] *Dein Lebenshauch* [20] ist etwas großes, richte es nicht zu grunde aus *Kleinmut*.' Es sagte Pimai: ,Mein Bruder [. . . *alle die Worte*,] [21] welche Du gesagt hast, sie sind in meinem eigenen Herzen. *Nachdem es geschehen ist, daß man nicht gesagt*, daß kein Kampf sei, [bis meine Brüder] [22] mich erreichen, so werde ich die (Leute) von Mendes *schlagen*, ich werde die (Leute) von Tanis [23], von T-hat (und) Sebennytos *demütigen*, welche mich nicht zu den Kriegsmännern zählen wiederum. Nachdem es geschehen ist, mein Bruder Zinofr [24], *sei guten Mutes, man gebe die Rüstung* eines Schwerbewaffneten, in die Mitte vor mir.'

Pimai rüstet sich zum Kampfe.

Man brachte sie [25] augenblicklich (*und*) *breitete* [*sie vor ihm*] *aus auf einem Sôk*[1] *aus frischem smr*. Es griff [26] Pimai mit seiner Hand nach einem [*Sich*(*gewebe*)] *von* [. . . .] *eines Kleides* aus *buntem*

---

[1] Vgl. das koptische **cωκ**, **π** ,Sack'.

Byssos [27], welche ausgebreitet [. . . . .] Nabel, *welche* . . . . [28] . . . . welche vollendet waren aus Silber . . . . [. . . .] seiend *ihr Linnen* [29] *aus Chali teschi,* seiend ihre Mitte vollendet [. . . . .] *und 12* (*Palm*)*zweige* [30] aus Silber (und) Gold reichend (gehend) zu *Tks* seines Rückens [. . . . . Er griff] mit seiner Hand [31] nach einer *Sich eines Ḫte* (ϩⲟⲉⲓⲧⲉ) *von Ḳbir* aus Byssos *aus Pinemeh,* gewoben aus Gold. [32] Er legte sie auf seinen Rücken. Es griff seine Hand nach einer *Sich Ktn seiend* . . . . [33] auf *dem Drittel von Milte, seiend ihre Chela von* . . . . . aus Byssos von *Ḏalchel* [M 1] [. . . . .] Er gab es auf seinen Rücken. Es griff *seine* Hand nach seiner *Chela von Ḥos* [2] [. . . .] *ihre Ḏal*[*ḫ*]*ms und ihre* Kamel(höcker), von *Apot,* welche gebildet waren aus Ähren [3] *der* [. . . . .] *und vier Bildnissen der* . . . . . *guten Erfolg (?)* für die Götter [4] [*des Befehls (?)*]. Er gab es auf seinen Rücken. Er griff mit seiner Hand nach einer Kniespange aus gegossenem Golde, *welche* [5] [. . . . .] . . . . . . *Geflecht ihrer Chela teschi* [6] [. . . . . .] *Er gab sie* an seinen Fuss. Er griff mit seiner Hand nach einer [*Kniespange*] [7] [. . . . . .] . . . . welche vollendet waren [8] [. . . . . . Er gab sie an seinen Fuss. Er griff mit] seiner Hand nach einer Binde *des* . . . . . . *von Sôḳ teschi* [9] [. . . . .] Ebenholz [10] [. . . . .] wegen der Art [11] [. . . .] er ließ [. . . . . .] Männer *zu grunde gehen* [12] [. . . . .] zu seiner [13] [. . . . .] . . . [14] [. . . . .] . . . [15] [. . . . .] seine Libesch [16] [. . . . . . .] die Löwin[1] [17] [. . . . . . .] *die Schlinge* [18] [. . . *Es zog Pimai an den Ort an dem sich Kaamenophis befand*]. Dieser sagte [19] [. . . . . . . *Bei* Men]des, mein junger [20] [Diener *bringe mir*[2] . . . . .] sie brachten es augenblicklich. [21] [. . . . . . .] Schenkel [22] [. . . . . . .] Nicht zögerte er (zu gehen) zu der [23] [. . . . . .] *Soldatenzüchtigung* [24] [. . . Machen wir eine Stunde des Kampfes] zu 52 [. . . .] [25] [. . . . .] . . . . [26] [. . . . . [*Soldatenzüchtigung* [. . . .] [27] [. . . . .] . . . wegen . . . [. . . .] [28] [. . . . .] *heil Dir, heil Dir* [. . . .] [29] [. . . . . . .] machen . . . . . . [30] [. . . . . . .] Pimai . . . . . . [31] [. . . . . nach der Art],

---

[1] Vgl. für den Zusammenhang R 8.

[2] Ähnlich wie L 24, 25. Es ist wohl von der Rüstung des Kaamenophis die Rede.

dessen, der nicht kämpft[1] [32] [. . . . . . . *man brachte*] Pimai zu der . . . . [33] [. . . . .] ihre Herzen *aufgeregt*, sie [34] [. . . . .] Waffen des Kampfes, indem sie [N 1] . . . *die schwachen* . . . des Himmels [. . . . . . .]

Zinofr lugt nach Hilfe aus.

. . . Pimai, es war sein Herz darüber sehr betrübt, er winkte (mit der Hand) [2] [und sagte] seinem jungen Diener [Zinofr]: ‚Zögere nicht hinauszu*ziehen zum Hafen* . . [3] [. . . .] . . . . *Freunde* Genossen [. . . . .] . . . . Er fand Zinofr [4] [. . . . . . .] Nicht zögerte er zu *dem Hafen* [zu gehen], er wartete *eine Stunde*,[2] er lugte *eine Weile* aus [5] [. . . . . .] Es hob Zinofr sein Gesicht (und) er sah eine Remesbarke, die angestrichen war, *die geweißt war* [6] [. . . .], welche *versehen*[3] *war* mit *Ruderern*[4] (und) *und Schiffern*,[5] die beladen war mit Kriegsmannen (und) er [*erkannte*] [7] [. . . . . .] aus Gold auf ihrer *Schiffsrippe*,[6] es war (ein) *hoher* . . . aus Gold auf ihrem Vorderteil, es war eine *Statue aus* [. . . .] [8] auf ihrem Hinterteil *indem Schute von Matrosen an ihm* . . . . . . er hatte *40 Bari, 60 Schiffe (mit)* [9] *Ruderern, welche darauf waren, und der Weg hinter ihr*. Es war der Fluß eng für die, welche auf der Merabarke waren (und) es war *das Ufer* [eng] [10] für die Reiterei und *die* . . . . . ihrer *Sänften*, der Kamele und der Fußgänger. *Ein* . . . . . [11] *war* in der erwähnten Remesbarke. Es rief Zinofr, indem seine Stimme laut war, indem er hoch *aufjauchzte*; (er) sagte *zu denen* [12], welche in der . . . . Merabarke, in der . . . Merabarke, die in der *farbigen* Merabarke, (*o*) *Merabarke, welche ist* . . . [13] . . . . das Geschlecht des Pimai des Kleinen, des Sohnes des Eiorhorerou . . . . zu ihm *nach* dem Befehle, der in [14] der *Schlinge* des

[1] Vgl. W 4.

[2] Die Zeichenreste sind ‚ⲟⲩⲛⲟⲩ Stunde' zu lesen.

[3] Grg, das hieroglyphische [hieroglyphs].

[4] Für die auch Sethon III, 28 vorkommende Gruppe vgl. das hierogl. [hieroglyphs], nach Griffith, *Stories* 100.

[5] Ich ergänze ‚*nf*' nach den Schriftspuren und der ähnlichen Stelle N 33.

[6] Es ist das hieroglyphische [hieroglyphs].

Kampfes (ist). *Es ist kein* Kalasiris, Fußgänger, Pferd . . . . . [*bei ihm. Es kämpft*] Kaamenophis gegen ihn [15] (*und*) die (Leute) von Tanis, die von Mendes, die von T-hat, die von Sebennytos, sie machen . . . [. . . .] Kaamenophis, ihr Gott *außer* [16] [. . . . .] ihre Brüder, ihre Genossen, ihre Krieger [*sind versammelt*] insgesamt. Zu der Stunde, da die (Leute) [17] in der Remesbarke dies hörten, da stand ein Kalasiris vorne an der Re[mesbarke . . . . . .] . . . . [18] [. . . . .] . . . *in deiner Lippe.* Sie haben Pimai und seine Sippe [*zum Kampf gebracht mit* Ka]amenophis. *Es kehrte* Zinofr um [19] [. . . . . .], *er wandte seine Schritte* [. . . . .] . . . . . [20] [. . . . .] Heil, *welcher fand die* . . . . Deines [. . . . .] [21] [. . . . . Ka]amenophis . . . . auf die Erde . . [. . .].

Zinofr kehrt zu Pimai zurück.

Es sagte Zi[22][nofr . . . .] Kampf, mein Gott Pimai, Deine Brüder [. . . . Eior]horerou [23] [. . . .] zu Dir. Als sah [. . . . .] . . . [24] [. . . .] *zu geben auf* [. . . . . . die (Leute) von Tanis], [25] [die (Leute) von] Mendes, die (Leute) von T-hat, [die (Leute) von Sebennytos . . . . .] . . . [26] [. . . . .] . . . und ihre [. . . . .] *die Lanze* [27] . . . . *er ließ es ihm nicht sein* . . . . [. . . . .] [28], er hob ihn auf zum *Himmel* in einem [. . . . . . .] Pimai [29] ging. Es fand ihn Zinofr sein junger Diener [. . . . .], es war [30] sein Auge *geschwollen* von Weinen [. . . . .] [31]. Haben sie Dich getötet *mein gutes Tier* [. . . . . Er wandte] [32] sein Gesicht aufwärts. Er sah[1] eine Barke [. . . . . . .] [33] Ruderern[2], Schiffern, welche beladen war mit [. . . . .] [34] gegen sie, welche sangen *nach dem Winde* [. . . . .] zu der [35] *Schlinge des Ringens für uns seit* [. . . . .] [36]. Er rief, indem seine Stimme laut war zu seinem . . . [. . . . .] [37]: ‚Was für Leute sind's.' ‚Es ist die Sippe des Eiorhorerou [. . . . .] [38] zu ihm. Pimai der Kleine, der Sohn des Eiorhorerou [. . . . .].

[1] Die erhaltenen Zeichenreste sind zu **ⲛⲁⲩ** zu ergänzen

[2] Es ist die N 6 besprochene Gruppe.

Petchonsu kämpft mit Ônchhor, dem Sohne des Königs.

(P 1) [. . . . .] Männer [2] [. . . . .] er sagte [3] [. . . . .] Boden [4] [. . . . .] mein Sohn, (o) Führer [5] [. . . . .] des Ostens *wußten* [6] [. . . . .] hieher, Du wirst machen [7] [. . . . .] Ägypten insgesamt [8] [. . . . .] Ägypten, welche nicht [9] [. . . . .] die Worte, welche [10] [. . . . .] *wie* . . . . [11] [. . . . .] Sochmet [12] [. . . . .] *der Unzüchtige* . . [13] [. . . . .] nimm Deine . . . [14] [. . . . .] Tod Ônchhor [15] [. . . . .] . . . . . [16] [. . . . .] bei Amon [17] [. . . . .] . . . möge [18] [. . . . .] . . . *dieser* junge [19] [. . . . .]. Es stürmte [Ônchhor] Mysisutn in die Mitte [20] [. . . . .] *für seine Lanze* . . . . *stehen* [21] [. . . . .] . . . *zu dem Befehle.* Es sagte Petchonsu: ‚Kehre um [22] [. . . . . *Gebet*] *mir meine Libesch* . . . . junger [23] [Diener . . . .] *wisse zu geduldem im Herzen* bis er [24] [. . . . .] *sein Gesicht* zu Kaamenophis, *welcher sprach* . . . [25] [. . . . .] *die Lanze zwischen ihnen zu* 52 . . . . [26] [. . . . .] *er entließ sie* vor dem Großen der Streitkräfte [27] Petchonsu [. . .].

König Petubastis erscheint am Gazellensee und hält Petchonsu von weiterem Kampfe ab.

Nicht zögerte *der* . . . zu ziehen an den Ort, an dem der König war [28] [. . . . . . .] alles, was geschehen war dem Petchonsu und Ônchhor *Mysisutn* [29] [. . . . . . .] und dem [. . . . . . .], *er wich von der Schlinge* (Q 1) [*des Kampfes* . . . .] die Antwort, welche *sagte* [2] [. . . . .] Kampf der Kinder [3] [. . . . .] . . . . *ich gebe* . . . . . *zu* [4] [. . . . .] *was ist es mit diesen bösen* [*Sachen*] [5] . . . . [. . . . . Es ist Ônchhor *Mysi*]*sutn* kämpfend *mit dem schweren Vieh* [6] der Männer des Ostens. Bei Amon Ra, [dem Herrn der Götter . . . . .] . . . zu der Mannschaft von Pisapte . . . . . [7] zu den Leuten *von Athribis* . . . . der Nomos von Mendes, ... [8] die (Leute) von Sebennytos kämpfen *wegen* der Sippe, *der Obersten, der Fürsten,* [9] der Söhne des *Propheten,* die *Lanze* des Fürsten Eiorhorerou *ruhe bis* sie kommen [10]. Mögen sie Vor-

bereitungen treffen für die *Stätten des Kampfes, für die Schlinge des Ringens wegen* [11] *der Geringschätzung vor* dem Fürsten Petchonsu, (*und man*) *lasse ihn nicht* kämpfen mit Ônch [12] hor Mysisutn, meinem Sohne, (*und man lasse*) *nicht aufstellen die Lanze*, bis die Mannschaft [13] *landet.*' Und sie *errichteten einen Balkon* vor dem Könige *für die Schlinge des Ringens* .... [..] [14] die Mannschaft des *Scepters und derer vom Schilde, indem der Weg dahinter war. Der* König [15] *stürmte* an den Ort an dem Petchonsu war. Er sah die *Baribarke* des Pet[chonsu] [16] welcher *einen Panzer* aus (*gutem*) Eisen *umgürtete.*[1] Der König stürmte *in die Mitte* [17] *und sagte: ,Du, ist das nicht ein unglücklicher Anblick*, o mein Sohn, Großer der Streitkräfte Petchonsu, führe nicht Krieg, [18] kämpfe nicht, bis Deine Brüder ankommen. Richte nicht auf die *Lanze*, bis Deine [19] Sippe kommt.' Es sah Petchonsu, daß der König Petubastis einen Befehl erteilte, *der* .... [20] *war* .. *Herr der Götter* .. er betete an; *nicht* zu kämpfen an dem genannten [21] Tage. Es ließ der König *den Befehl geben* (?) *auf* Stein *für* den Fürsten Petchonsu.

Es landen die Anhänger des Fürsten Eiorhorerou.

Nachdem dies Alles [22] geschehen war, landete die Remesbarke des Großen des Ostens Pekrur an dem See [23] der Gazelle. Es geschah, daß die Merabarke des Petchonsu und derer von Athribis abwärts fuhren, man gab [24] einen Landungsplatz ihrer Merabarke.

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des Ônchhor, des Sohnes des P- ... [25] *ka.*

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke derer von Heliopolis und der Merabarke derer [26] von *Sais.*

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke dem Minnemai ... *Ib* [27]

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des Pramoone, des Sohnes des Zinofr, und der Mannschaft von [28] Pimonchre.

---

[1] Wir würden statt des *h* ein *ḫ* erwarten, die richtige Schreibung für ϩⲱⲕ gibt S. 14.

Man gab einen Landungsplatz dem .... *rḥf* dem Sohne des Eiorhorerou [29] und der Mannschaft des Nomos von Sais.

Man gab einen Landungsplatz der Remesbarke des .... [30] *Lulu, des Sohnes* des Eiorhorerou und der Mannschaft des Nomos von Busiris.

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des *Wilui,* des Sohnes des Ônchhor und der Mannschaft von Mytum [31].

Man gab einen Landungsplatz dem *Woḥs-nef-gamul,* (R 1) *dem Sohne des* Eiorhorerou. Man gab einen Landungsplatz [der Barke des Pimai] des Kleinen, *mit der starken Faust* [2] und dem Rest der Söhne des Fürsten Eiorhorerou [*und den Brüdern*] des Großen der Streitkräfte [3] Petchonsu, *denen von* der Sippe *des Propheten* [.........] Wer sah den Teich *vor* den Vögeln, das Meer *vor* den Fischen, wer sah den Gazellensee [5] vor der Verwandtschaft des Eiorhorerou. Sie brüllten nach Art von Rindern [6] *sie waren zorngewaltig* nach Art von Löwen, sie *wüteten* nach Art von *Löwinen* [7] Man meldete dies wiederum dem Könige, nämlich, die *zwei Sippen* sind gekommen. Sie haben [8] die *Gestalt* von Löwen *für* ihre Libesch (und) die von Rindern *für* ihre *Kriegswaffen* [9] gemacht.

Zurüstungen zum Kampfe.

Man machte einen *erhöhten* Bak für den König Petubastis;
man machte einen anderen Bak [10] für den Großen des Ostens Pekrur ihm gegenüber.

Man machte einen [Bak] für Zihor, den Sohn des Ônchhor;
man machte einen anderen für [11] [Petchon]su ihm gegenüber.

Man machte einen für *Werhne,* den Großen der *Soldaten* von My-tum; [12]
man machte einen anderen für den *Königssohn* Ônchhor, den Sohn des Königs Petubastis, ihm gegenüber.

Man machte einen für *Psinta*[13]*ahe* ...., (*den Sohn*) des *Nemeh*[1], den Fürsten *von Ta K̇(e)lli-o* und ... *nofr* ...

[1] Ist vielleicht der Name Nemrot zu lesen und ebenso L 31?

man machte [14] einen anderen für Pramoone, den Sohn des Zinofr, den Fürsten *von Pimonchrê*, ihm gegenüber.

Man machte [15] einen für Ônchhor, (den Sohn des) Hurbesa, den Fürsten von Ta-ôme-n-p-rochte;

man machte einen anderen [16] für Petchonsu aus Mendes, ihm gegenüber.

Man machte einen für Onch*ḥapi*, den Sohn des [17] Pra[moone], den Fürsten von *Pṯise*;

man machte einen für *Sobk*ḥotpe, den Sohn des *Tafnacht* [18], den Führer der Mannschaft von Athribis, ihm gegenüber.

Es stand die Mannschaft der vier Nomen hinter Kaamenophis [19], [es stand] die Mannschaft des Nomos von Heliopolis hinter Pimai den Kleinen.

Pekrur ordnet die Kämpfenden.

Es sagte der König [20]: [,O Großer des Ostens] Pekrur: ,Ich sehe, daß es keinen Menschen gibt, welcher *den Schild* geben kann, [21] auf daß nicht *alle durcheinander kommen*, Nomos gegen Nomos, (*und eine*) Stadt gegen ihre Nachbarin.' [22]

Der Große des Ostens *stürmte abseits*, er band sich *eine Chela* um, *durchwoben mit gu*[*tem*] *Eisen* [23] *und gegossenem Ôkl*, er faßte ein *Schlacht*schwert, welches [24] . . . . . Eisen . . . . und sein . . . . Schwert *der Ostländer*, welches . . . [25] . . . von seinem *Handgriffe* bis zu seiner *engen Mündung* [26] [*erfasste*] eine *Lanze von Holz aus* Arabien, *von der* ein Drittel [27] aus . . . . und ein Drittel aus Eisen *war*. Es war ein Schild aus Gold in seiner Hand. [28] [*Es stand*] der Grosse des Ostens Pekrur in *der* Mitte der Mannschaft Ägyptens zwischen [29] [*Scepter und*] *Schild*. Er rief mit lauter Stimme seinen *Scharenführer* [30] (und) sagte: ,*Hebe auf, Du* Führer der Mannschaft Kaamenophis *das Zeichen* des Kampfes [31] [*für den Großen der Soldaten*] Pimai den Kleinen, den Sohn des Eiorhorerou, *es ziehen* [32] *seine 7000* Kriegsmannen mit ihm, welche waren *in dem T-ber*[1] *des Gottessohnes, des* [S 1] Fürsten Eiorhorerou *und* der Nomos

[1] Vgl immerhin das boheirische ⲧⲁⲃⲓⲣ *praetorium, interius cubiculum*.

von Heliopolis . . . . . gegen die Mannschaft des Nomos [2] von Mendes, (*welche*) Mannschaft *zahlreich war.*‘

‚*Hebe auf Du* Großer der Streitkräfte, Petchonsu, das *Zeichen* [3] zum Kampfe für Ônchhor M*ysisutn*, den Sohn des Königs Petubastis.‘

‚*Hebe auf* [4] *Psitwer* (*der große Basilisk*), *Sohn des* Pekrur und *Pramoone*, Sohn des Ônchhor (*und*) *Petchonsu* [5] *Sohn des Bok*-nranf.‘

‚*Es hebe auf* die Mannschaft von Pisapte . . . . gegen die Mannschaft [6] des Nomos von Sebennytos.‘

‚*Es hebe auf Pramoone*, Sohn des Zinofr (*und*) die Mannschaft von *Pimonchre* [7] . . . . gegen die Mannschaft des Nomos von [. . . . .]‘

‚*Es hebe auf Sobkhotpe*, [8] Sohn des Zinofr, der Führer der Mannschaft des Nomos von Athribis . . . . Ônchhor [9], (Sohn) des Hurbesa, den *Fürsten von Ôme, den Vorsteher der Heerden der* Sochmet.‘

Er gab (stellte auf) [10] *Männer gegen Männer, um zu vermehren ihre Kühnheit und groß* (*war*) *ihre Kraft des Mordens* [11].

Monthbal taucht auf.

Danach geschah es *auf einmal*, daß der Große des Ostens Pekrur *sich umwandte, fern ab von dem* [12] Gemetzel und da sah er einen Kalasiris hoch *von Wuchs* [13], *erhaben*, wie wenn er auf der Ônḳ *einer Sänfte aus ausgezeichnetem Holze stünde* [14]. (Dies)er gürtete sich seine Libesch um, sowie *seine Kriegsausrüstung*, und es waren Kriegsmänner [15] *40* mit ihm, *welche hoch waren mehr als 40 Bari . . Höhe*, [16] *als Soldaten, es waren* [*vier*]*tausend Soldaten zu Fuß*, *welche* gürteten ihre Libesch [17] und ihre *Kriegsausrüstung für sich, indem der Weg hinter ihm war*, (und) *4000* [18] Soldaten mit ihren Libesch *hinter ihm. Er hob* seine Hand auf vor dem Fürsten des Ostens [19] Pekrur, indem er sagte: ‚*Sei mir gnädig Bel*, großer Gott, mein Gott. Was ist es [20] mit Dir, daß Du mir nicht gabst das *Zeichen* des Kampfes, mir, *der ich bin unter*

meinen [21] Brüdern, den Söhnen des Fürsten Eiorhorerou, meines Vaters.' Es sah der Fürst [22] des Ostens Pekrur auf den Kalasiris, nicht *wußte er* sein Gesicht zu erkennen. Es sagte *zu ihm* [23] der Fürst des Ostens Pekrur: ‚*Welcher unter den Männern* unserer Sippe bist Du?' [24] *Es sagte* [*Monthbal*]: ‚In Wahrheit mein Vater, Fürst des Ostens Pekrur; ich bin Monthbal [25], der Sohn des Eiorhorerou, [*der geschickt war*] gegen das Land Choir. *Bei Deiner Macht*, mein [26] Vater, Fürst des Ostens Pekrur [*ich war wie ein Mann,*] *der* nicht schlafen *konnte* in [27] meinem *Ruhegemache*; ich [*taumelte in*] *einen Traum*, es war ein Sänger der [28] göttlichen Worte bei mir. (*Er*) *sagte*: ‚Monthbal, Sohn des Eiorhorerou, mein Sohn, *eile*, [29] *kannst Du nicht eilen?* Zögere nicht *hinauf* (zu ziehen) nach Keme, *ich gehe* [30] *mit Dir* zu dem See der Gazelle, dem Dad [31] der Hathor von Mafkat, wegen des Kampfes und Krieges (*von*) Mendes (*und*) der Sippe [32] *des Hornacht, des Sohnes des Smendes* gegen Deine Brüder, *die in Deiner* Sippe (*sind*), *wegen Deiner* [33] Chalibsch, welche man in die *mendesische* Festung genommen hat. *Mein Vater*, Fürst [T 1] des Ostens Pekrur. Möge man geben [. . . . . .] [2] Stätte des . . . . gib nicht [. . . . . . .] [3] *was ist es*, mein Vater . . . [. . . .]

Pekrur gibt dem Monthbal Verhaltungsmaßregeln.

[. . . .] [4] *Heil Dir, Heil Dir*[1] Monthbal [. . . . . . .] [5] geben den Schild zu [. . . . .] [6] in *dem Scepter des Kampfes* [. . . . .] [7] mit Deiner Mannschaft, nachdem es geschehen [. . . . . . .] [8] *Befehl, ich befehle* [. . . . .] [9] Merabarke, mögest *Du schicken* [. . . . .] [10] Kampf. Ich gebe . . . . [*ein Zeichen zum Kampfe* . . . . von] [11] *ihr, bevor* die Mannschaft [. . . . .] gegen unsere [12] Schiffe. Lasse nicht [. . . . . . *auf*] [13] dem Flusse. Es sagte Monthbal [. . . . .] [14] der Große des Ostens Pekrur [. . . . .] [15] in die Merabarke der [. . . . .] [16] die (Leute) von Pisapte, die (Leute) von Heliopolis [. . . . . . .] [17] die (Leute) von *Sais*, die (Leute) von [. . . . .] [18] sie sagten. Er ließ *ihn* schauen [. . . . . . .] [19] auf daß nicht werde . . . . [. . . . .] [20]

[1] Vgl. M 28.

.... Es geschah, daß seine Kriegsmannen [.........] [21] ihre Libesch [........ der Fürst des] [22] Ostens Pekrur zu [......
...] [23] auf einem großen Bak [........] [24] seinen .... [...
.....] [25] *die obere ... in dem Anhang* [........] [26] Eiorhorerou [........] [27] *der Anhang,* welcher machte [........] [28] Ôme n-p-rochte [........] [29] Es landete Zinofr [........] [30] Pekrur [........]

Monthbal greift in den Kampf ein.

[V 1] *die zwei* Sippen kämpften von der vierten Stunde des Morgens bis zur neunten Stunde des A[2]bends, indem Kriegsmannen sich unter einander schlugen. *Es entfernte sich* Ônchhor [3] [........] *in ...... nämlich* unter der Mannschaft des Nomos von Sebennytos. Sie *eilten hinauf* [4] [...] *Da geschah es,* daß Monthbal auf der Merabarke *auf* dem Flusse war [5]. [*Er sah*] *das schwere Klagen,* welches geschah *in* der Mannschaft .... *und das Stöhnen der* Pferde.[1] Man sagte [6] ihm: ‚Die Mannschaft des Nomos von Sebennytos *ist es, welche zuvorkommt* Deinen Brüdern.'

Er sagte [7]: ‚*Habe Erbarmen,* o Bel, großer Gott, mein Gott, *ich bin gekommen zu* der Zeit der neunten Stunde [8], *ich habe ausgeharrt,* mein Herz ist aufgeregt, *denn es* (*darf*) *kein Kampf und Krieg sein.*' Er band sich seine *Libesch* [9] und seine *Kriegswaffen* um. Er sprang hinein *vor* die Mannschaft [10] des Nomos von Sebennytos, derer von Mendes, *von der mendesischen Festung, von* [11] *T-hat, den Anhang* des Kaamenophis. [Er *machte*] Verderben und Vernichtung zwischen ihnen [12] nach Art der Sochmet zu ihrer Stunde *des Wüthens, als sie brannte* [13] *wie stechende Dornen.* Die Mannschaft zerstreute sich vor ihnen, sie machten Verderben [14] *unter ihnen* (und) Gemetzel *unter ihnen,* sie wurden nicht *schwach* (*müde*) *zu vernichten unter ihnen.*

Der König verspricht die Rückgabe der Chalibsch.

[15] Man ließ es hören den König Petubastis, er öffnete seinen Mund zu einem großen Schrei. [16] Er *stürmte herab* von seiner

[1] Ähnlich W 24, 25.

erhöhten Tribüne. Es sagte der König [17]: ,Großer des Ostens Pekrur, *beruhige* die Kriegsmannen. Man hat mir gesagt [18], daß Monthbal, der Sohn des Eiorhorerou, Verderben und Vernichtung anrichtet [19] in der Mannschaft der vier Nomen. Möge er *aufhören* zu vernichten unsere Mannschaft [20]. [Es sagte] der Große des Ostens: ,Möge sich der König an den Ort *begeben,* an dem sich [21] jener befindet, mit mir (zusammen). Ich werde ihn *aufhören lassen* zu schlachten unter der Mannschaft [22] Ägyptens.' Es geschah, daß Pekrur sich seine *Libesch* umband, er bestieg [23] *eine Sänfte* mit dem König Petubastis. Man *meldete* dem Monthbal, [24] dem Sohne des Eiorhorerou, *den Befehl*: ,Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ,Mein Sohn [25] Monthbal, *Halte ab Deine Hand* [*von*] der Stätte des Kampfes [26] [. . . . . .] Ist dies schön, daß Du Verderben (und) Vernichtung anrichtest unter Deinen [27] [*Brüdern, den Kriegern*] Ägyptens.' Es sagte Monthbal: ,Ist dies schön [28] [. . . . . .], *daß sie zu grunde gerichtet haben* die Chalibsch meines Vaters Eiorhorerou [29] [*dadurch, daß man sie genommen hat*] in die *mendesische* Festung mit List. *Können wir nicht* [30] [. . . . . .] . . . Es sagte der König: ,*Strecke aus* Deine Hand, mein Sohn Month[bal] [31] [. . . . . .] augenblicklich . . . . *Es wird geschehen.* [W 1] Ich werde sie *sie* (*d. h. die Chalibsch*) *bestatten lassen* in Heliopolis, an dem Orte, an dem sie *vorher war* wiederum, seiend [2] die Freude vor ihr, der Jubel hinter ihr.' Es ließ Monthbal ausrufen *das Zeichen zum Aufhören* [3] unter seinem Heere. Man führte *die Gegner* heraus aus der *Stätte des Kampfes,* [4] indem sie *in der Art* waren, dessen, der nicht kämpft.

Kaamenophis wird von Pimai bezwungen.

Sie kehrten um, bis sie [5] zu der *Stelle des Kampfes* kamen, an den Ort, an dem Pimai war. *Sie fanden ihn* [6] kämpfend mit *Kaamenophis.* Man brachte *Pimai vor diesen, liegend mit* [7] *Schild aus Geflecht von Binse im mächtigen ḥmr. Er ließ heraustreten* [8] *seinen Fuß vor ihm* (*gab ihm einen Fußtritt*). Er ließ ihn auf die Erde fallen. Er hob seine Hand [9] und sein Schwert, *wie wenn* er ihn töten wollte. Es sagte *Monthbal: ,Nein* mein Bruder [10] Pimai, . . .

. . *Deine Hand,* bis wir unsere Rache [11] an ihnen nehmen wiederum. *Denn nicht eine Schlingpflanze ist der Mensch, die, wenn man sie abschneidet,* (*nach*)*wächst, nämlich* [12] wiederum. Es haben Pekrur, unser Vater, und der König Petubastis befohlen, [13] daß kein Krieg bestehe; man tue alle Sachen, welche der König gesagt hatte insgesamt, hinsichtlich *der Angelegenheit* [14] der Chalibsch, (nämlich) sie zu nehmen *zu ihrem Hause* wiederum. Möge er den Weg *verlassen,* [15] möge er kommen zu . . . . . *gemäß dem 52.*'

Ônchhor wird von Petchonsu bezwungen.

Da geschah es (*ferner*), daß der Große der Streitmacht [16] Petchonsu (sich) schlug mit Ônchhor *Mysisutn.* Er ließ ihm *eine Soldaten*züchtigung (zu teil) werden [17] nach Art *von Spaßmachern.* Danach sprang Petchonsu [18] *heraus hinter ihm* mit einem Sprunge *auf ihm. Er griff* [19] Ônchhor *Mysisutn mit einer ersten Soldatenzüchtigung an,* welche härter [20] als Stein, brennender als Feuer, leichter als der Hauch, flüchtiger [21] als der Wind war. Nicht fand Ônchhor *Mysisutn* deren *Vollendung* (*und*) *deren Lösung.* Sie führten Petchonsu [22] vor ihn, *liegend mit Schild aus Geflecht von Binse in mächtigem ḥmr* [23]. Er ließ ihn auf den Boden stürzen, er hob *seinen Arm, und seine Hand* [24] zückte sein Sichelschwert. Es war ein schweres Klagen [25] und ein *tiefes Jammern* in der Mannschaft Ägyptens, *wegen Ônchhor Mysisutn* [26]. Nicht blieb *die Kunde verborgen* dem Orte, an dem der König war, nämlich, es hat [27] Petchonsu fallen lassen Ônchhor, Deinen Sohn auf die Erde, er hebt seinen *Arm* [28] mit seinem Sichelschwerte, um ihn zu vernichten. Es ging der König in [29] großer Angst. Er sagte: ‚*Habe Erbarmen, o* Amon-Ra, Herr, Sonther, großer Gott, mein Gott [30] *ich machte mein Möglichstes, ich bot meine Hand,* auf daß nicht Kampf und Krieg entstehe. Sie haben auf mich nicht gehört. [31] Nachdem er dies gesagt hatte, *eilte er* (*und*) faßte den (*Ober*)*arm* des Petchonsu. Der König sagte [32]: ‚Mein Sohn Petchonsu, hüte das Leben, *wende* Deine Hand *ab von meinem Sohne, nachdem* [X 1] nicht [. . . . . .] (die) Stunde euerer Rache *vor Euch* . . . . *Euren* [2] *Kampf* [. . . . . .] *ge-*

waltig in ganz Ägypten. *Es sagte der Große* [3] *des Ostens* [*Pekrur*]: ‚Es kehre Ònchhor zurück *wegen* des Königs, seines Vaters, *sein* [4] *Odem ist es etwas Großes.‘ Er kehrte um* . . . [. . . . .] Ònchhor *Mysisutn. Er sagte:* [5] ‚Bei Amonra-sonther [. . . . .] [6] das *Scepter* [. . . . . .] [7] Mendes [. . . . .] Kaamenophis auf . . . [8] *es war seine Hand zu dem* . . . [. . . .] *eines anderen Gottes* [. . . .] Ònchhor, mein Sohn [9]. *Besiegt hat ihn* Petchonsu wiederum, gleichwie die Mannschaft der vier Nomen, *die schwer ist* [10] für Ägypten, *besiegt hat die, welche* Verderben, Vernichtung unter ihnen (*verbreiteten*). Man brachte [11] *sie vor* . . . . *in Verderben zur Merabarke selbst,* jegliche Sache, die geschehen war [12] in Ägypten . . . . *dies alles.*

Minnemai findet die Chalibsch auf der Barke des Zihor aus Mendes.

Da geschah es, daß Minnemai fuhr [13] auf dem Flusse mit seinen *40* Kriegern und seinen *9000* Äthiopen [14] aus Meroe und seinen [. . .] *Kundigen*, und seinen *900* [15] Hunden *von Chadir* . . . . . *es kamen die Kriegsmannen* des Nomos von Theben [16] und es war der Strom eng für die Leute der Merabarke (und) *das Ufer* eng [17] für die Reiterei. *Er* gelangte zu dem Gazellensee. Man gab [18] einen Landungsplatz dem *Stiere*[1] *der Streitkräfte* Minnemai, dem Sohne des Eiorhorerou [19], dem Fürsten *der* (*Bewohner*) von Elephantine *bei* der Merabarke des Zihor [20], des Großen *der Soldaten* des Nomos von Mendes und seiner Remesbarke [21] *des Kampfes* . . . . . *und es war die Chalibsch des* Fürsten [22] Eiorhorerou *auf ihr.* [*Es rief*] Minnemai: ‚Bei Chnum, dem Herrn [22] dem großen Gotte. *Gewähre mir das warum ich* zu Dir gerufen habe, nämlich, möge ich sehen [23] die Chalibsch [meines Vaters], des Osiris, des Königs, des Fürsten Eiorhorerou [25], *auf daß ich werde* [ ] . . . ‘ Es band Minnemai sich [26] seine Libesch und die Kriegswaffen um, und die Mannschaft, [27] die mit ihm war [*folgte ihm. Er zog*] zu der Remesbarke des Zihor des Sohnes des Ònchhor. Er fand [28] *9000* Kriegsmannen auf ihr, welche die Cha-

[1] So nach dem Determinativ.

libsch des [29] *Sohnes* des Osiris Eiorhorerou bewachten. *Es drang* Minnemai zwischen dieselben [30] hinein. *Der, welcher dastand zum Streite, ließ herrichten seinen Platz des Streites, es war ein Ruheplatz* [31] *vor* [*ihm*]; *der welcher dastand zum Kampfe,* er faßte seine Hand [Y 1] zu seinem Kampfplatz wiederum; *der welcher* . . .[. . . . .] [2] *er machte Vernichtung* (*und*) großes Verderben vor [. . . . .] [3] *Kämpfer 34 auf der Planke* der Remesbarke [. . . . . .] [4] damit nicht *hinausfahre* irgend ein Mann der Erde [. . . . . .] [5] das Hören . . . . . . *die Sippe* [. . . . .] [6] *die mendesische Festung* . . . . Löwen [. . . . .] [7] Mendes *der Hundskopfaffe der Isis* [. . . . . .] [8] Zihor, *der es gegeben hat auf* die Erde [. . . . . . .] [9] Verderben auf der *Merabarke* [. . . . . .] [10] *linke und* [. . .] . . [. . . . . .] [11] und seine Kriegsausrüstung [. . . . . .] [12] er tötete *54 Leute* von ihnen, [er] sprang [. . . . . .] [13] *Ruderer und* Schiffe, danach hörte [. . . . . .] [14] *nicht zögerte* (*er*) auf die Merabarke hinaufzugehen [. . . . . . .] [15] Er richtete ein Gemetzel in der [*Mannschaft* . . . . . .] [16] und die Hunde *von Chadil* [. . . . . .] [17] *Hilf mir* o Amon-Ra, Herr [. . . . . . .] [18] . . . . großer Kampf im ganzen Lande [. . . . . .] [19] nämlich *ich sehe nicht die Form* [. . . . . .] [20] . . . . . . *er stürmte* . . . [. . . . *an den*] [21] [*Ort, an dem*] die Kinder *des* [*Eior*]*horerou* . . . . . . [22] . . . . Krieg . . . . [. . . . . .] [23] sie lassen *eingehen* die Chalibsch unseres Vaters Eiorhorerou [. . . . . . .] [24] . . . . Libesch (des) *Hornacht* . . . [. . . . . .] [25] . . .

Rückkehr der Chalibsch nach Heliopolis.

Hernach *führten sie hinein* die Chalibsch [. . . . . .] [26] nach Heliopolis, man ließ die Chalibsch [. . . . . .] [27] . . . die Kinder des Fürsten Eiorhorerou [. . . . . .] [28] und die Mannschaft des . . . . . [. . . . . .] [29] [*sie*] *sagten*: ‚*Unser* großer Herr, *erfasse* [. . . . . .] [der große Kampf] [30], welcher war in Ägypten [. . . . . .] [31] . . . . . und die Krieger, welche machten [. . . . . .] [32] und . . . . . welche war in Ägypten . . . [. . . . . .] [33] in den Nomen und den Städten [. . . *Man ließ es* meißeln *auf eine*] [34] Stele von Stein [. . . . . .]

Zu dem Namen Hurbesa vgl. den Ring eines aus der Zeit Amenemes' III. bei PERROT und CHIPIEZ, *Kunstgeschichte, Ägypten,* S. 673, WIEDEMANN, *Proceedings,* 1885, S. 183.

Für die Lokalität Pṯise (R 17) ist (Wene Inschrift, Z. 30) zu vergleichen, welches im Norden des von den Hruschô-Beduinen eingenommenen Landes gelegen war.

G 6. Zu der Gruppe *Hist. Rom.* 54 vgl. ⲱⲕⲙ : ⲱⲕⲉⲙ (BRUGSCH, *WB.* 132), vgl. ⲁϥⲟⲕⲙ ⲙⲡⲉϥϩⲟ tristem reddidit vultum suum. Zu der Gruppe hinter *ḫriuḥb* (G 14) vgl. GRIFFITH, *Stories,* v, 3, 5 10, 17, 18 VI 14.

H 6. Die Redewendung findet sich auch in einem kleinen noch nicht eingereihten Fragmente. Vgl. , Weihrauchsorte.

H 18. Vgl. des Papyrus Sallier IV 7/5.

L 5, W 26 finden wir zwei gute Beispiele für die Lesung ϣⲓⲛⲉ der Gruppe, die wir auch im demotischen Titel des Hohenpriesters finden. Vgl. v. HESS, *Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette,* S. 47, 94.

N 8. Vgl. Teil eines Schiffes, BRUGSCH, *WB.* 1427.

Q 31. Der Name ist wohl als ⲟⲩⲱϣⲥ-ⲛⲉϥϭⲁⲙⲟⲩⲗ ‚ausgedehnt (zahlreich) sind seine Kamele' zu fassen. Vgl. neben dem von mir *Hist. Rom.* S. 34 Bemerkten auch *Äg. Z.* 38 (1900), S. 68 ff.

R 31. Ob hier und an anderen Stellen (S 17, X 13, 28) die Ziffern richtig gelesen sind, ist mir wegen der sich ergebenden hohen Summen (9000 Mann auf einem Schiff!) nicht sicher.

S 1. Die Gruppe *Hist. Rom.* 225 ist vielleicht , Lederkoller, oder Schleuder, Wurfmaschine, Peônche Inschrift Z. 32 oder ähnlich zu lesen.

S 15. Was für Bari hier gemeint sind, ist zweifelhaft, vgl. immerhin Anastasi IV, 16, 7.

Die Wendung S. 17 ‚indem der Weg hinter ihm war' findet sich öfter, so Q 14, N 9, vgl. auch W 14.

W 4/5 vgl. ⲥⲣⲙⲗⲁϩ ⲉⲃⲟⲗ, instruere aciem.

W 30 vgl. Sethon V 36 und Spiegelberg, *Äg. Zeitschr.* 37 (1899) S. 30.

In X 13 beachte man die weiblichen Possessivpronomina.

Für die historische Würdigung dieses Papyrus kann ich auf meine früheren Ausführungen sowie auf Masperos Bemerkungen im *Journal des Savants*, November und Dezember 1897, S. 649 fl., 717 fl. und den Vortrag verweisen, den Waldemar Schmidt auf dem Orientalistenkongresse in Rom über die Könige des Namens Petubastis gehalten hat. So lange unsere Quellen für die Geschichte Agyptens im achten Jahrhundert nicht reichlicher fließen, läßt sich die historische Analyse unseres Romans nicht weiter im Detail durchführen. Es liegt zudem auf der Hand, daß in solchen romanhaften Erzählungen Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten zusammengeworfen, die zeitlichen Entfernungen nicht eingehalten und Zustände aus der Zeit der Verfasser dieser Erzählungen auf die geschilderte Zeit übertragen wurden. Ein gutes Beispiel liefert die Erzählung Herodot's (II 141) von Sethon, dem Hohenpriester von Memphis, den er zum Zeitgenossen des Sanacharibos, des Königs der Araber und Assyrier macht. Daß dieser Sethon eine wichtige Persönlichkeit war, ergibt sich aus dem Umstande, daß die Zählung der thebanischen Priester von Menes bis zu diesem Priester des Hephaistos reichte (II 142). Bemerkenswert ist es, daß Herodot selbst von dem Vorgänger Sethons, dem blinden König Anysis bis auf Amyrtaios (c. 450) über 700 Jahre zählt (II 140) womit Sethon kaum ein Jahrhundert später als sein Vorbild Setne-Chamois, der Sohn Ramses II. angesetzt erscheint.

Wien, 25. Juli 1902.

War Artasches von Armenien der Besieger des Krösus?[1]

Von

Gregor Chalathianz.

In der Geschichte des Moses von Chorene, zu der Zahl jener Kapitel, welche die besondere Aufmerksamkeit der Kritiker herausfordern, gehört das 13. Kapitel des II. Buches, in welchem von der Gefangennahme des Krösus durch den armenischen König Artasches, der im 1. Jahrhundert vor Christus gelebt hätte, erzählt wird. Dieser Krösus ist niemand anderer als derselbe König von Lydien, über welchen Herodot die bekannte Erzählung nach dem Berichte von vier griechischen Autoren anführt, welche angeblich über diese Tat des Königs von Armenien gehandelt hätten. Es handelt sich hierbei darum, daß Moses von Chorene, nachdem er den Mar-Abas vollständig ausgezogen hatte, für seine Geschichte von Artasches I. bis zur Zeit nach Abgar (ein Zwischenraum von ungefähr zweihundert Jahren), sich zum fünften Buche des Afrikanus wendet. Letzterer schrieb eine Chronographie in fünf Büchern, indem er von der Erschaffung der Welt begann bis zum dritten Jahre der Regierung Heliogabals (im Jahre 221); doch ist das Werk nicht vollständig auf uns gekommen; erhalten haben sich aber Auszüge daraus bei Eusebius und anderen Chronographen bis auf Michael den Syrer inklusive

[1] Ein Vortrag, gehalten am XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresse zu Hamburg 1902, unter dem Titel: ‚Worauf gehen die in der „Geschichte Armeniens“ des Moses von Chorene angeführten Zeugnisse der vier griechischen Schriftsteller zurück in Bezug darauf, daß der Besieger des Krösus Artasches von Armenien gewesen sei? (1. Jahrhundert vor Christus.)‘

(12. Jahrhundert), welcher unter vielen andern Quellen, wie man jetzt weiß, auch den Mar-Abas[1] benutzt hat.

Vor allem muß man bemerken, daß über Afrikanus, trotz des Zeugnisses von Moses, Josephus Flavius schon deswegen nicht handeln konnte, da derselbe mehr als 200 Jahre vor dem griechischen Chronographen lebte.

Außer dem Afrikanus beruft sich hier Moses auf Hippolytus. Wenn dieser der im Jahre 235 oder 236 verstorbene Bischof von Rom war, war er in der Tat ein Zeitgenosse des Afrikanus und konnte dessen Chronographie benutzen; jedoch hat sich in den zahlreichen Werken, welche ihm zugeschrieben werden, keine Spur gefunden, die sich auf die Armenier bezieht, geschweige denn auf ungewöhnliche Eroberungen des Artasches.

Zweifelhaft erscheint noch ein anderes Zeugnis, welches von Chorenatsi dem Eusebius (Kirchengeschichte, Buch I, Kapitel 13) zugeschrieben wird, als hätte Afrikanus im fünften Buche seiner Chronographie, aus dem Archive zu Edessa schöpfend, über die Taten der ersten armenischen Könige vor Abgar und nach Abgar bis Ervand (sic!) berichtet. Nach genauerer Einsicht erweist es sich, daß, erstens, im erwähnten 13. Kapitel der Kirchengeschichte des Eusebius sich überhaupt keine Andeutung auf Afrikanus findet. Der Historiker von Cäsarea beruft sich nur dreimal auf Afrikanus und das noch in Veranlassung ganz anderer Fragen und zwar bezüglich der Abkunft des Herodes (I, 5), dessen Sendschreiben an Aristides die Genealogie Jesu betreffend (I, 6) und in Anknüpfung an Susanna in der Deutung auf Daniel (VI, 31); zweitens sagt Eusebius nirgends, daß Afrikanus einen genauen Auszug aus dem Inhalt des Archivs zu Edessa hergestellt habe; alles, was er über Afrikanus in Hinsicht auf Abgar mitteilt, beschränkt sich auf einen kurzen Satz, welchen er nicht in der Kirchengeschichte anführt, sondern im zweiten Teile seiner Chronik (Seite 165): ‚Edessae regnavit Abgarus vir probus, ut Africanus refert;‘[2] und drittens, findet sich in der Notiz des Eusebius über

[1] Siehe die Abhandlung CARRIÈRE's im ‚Hantess‘ 1897, Januar.
[2] Vgl. bei Syncel, p. 676, 13 (ἱερὸν ἄνδρα).

das Archiv von Edessa keineswegs dasjenige, was der armenische Historiker ihm zuschreibt. Dort wird gesagt: ‚Ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τὸ τηνικαῦτα βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν. ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις, τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τόν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται.‘

Nicht genug, daß Chorenatzi Abgar, den König von Osroëne und dessen Vorfahren, irgend einer Quelle gemäß, zu Armeniern macht, er schiebt hier noch den Namen Ervand ein, welcher durchaus Mißtrauen erweckt und die versteckte Absicht des Verfassers bloßlegt. Eine ähnliche Interpolation vollführt Chorenatzi weiter unten, im 36. Kapitel, indem er den Labubna anführt, einen Historiker der Epoche des Abgar, wobei er von sich aus den Namen des armenischen Königs Sanatruk hinzusetzt, welcher sich bei Labubna nicht findet.

Ich werde hier nicht bei der Frage verweilen, in wieweit die Existenz des Archivs von Edessa beglaubigt ist, welche, ähnlich wie das Archiv von Ninive, einige Gelehrte[1] bezweifeln, ungeachtet der direkten Versicherung des armenischen Historikers über den Besuch dieser Anstalt; denn es ist von vornherein klar, daß in diesem Archive keine Nachrichten über die Könige Armeniens vorhanden sein konnten. Unser Historiker brauchte ‚Archive‘ und ‚Tempelbücher‘, und zwar durchaus nicht um deren Materialien zu benutzen, sondern deswegen, um die Möglichkeit zu haben, im Bedarfsfalle sich auf dieselben berufen zu können, zur Bestätigung seiner fantastischen Erzählungen. So erschienen denn die Archive: von Ninive, welches in seinem Innern die älteste Geschichte der Armenier barg und von Mar-Abas benutzt worden war; von Edessa, welches unter anderem die Geschichte der ersten armenischen Könige ‚von Abgar und von Abgar bis Ervand‘ enthielt, welche in die Chronographie des Afrikanus übergegangen ist; das Tempelbuch des Priesters Ulüp aus der Festung Ani, des Heiligtums des Aramazd, des höchsten Gottes der Armenier, welches vom Syrer Bardesanes übersetzt

---

[1] Siehe Carrière's Abhandlungen.

worden ist[1] (II, 66). Selbst die Tempelgeschichte von Sinope, welche, nach dem Berichte des Moses, nach Edessa gebracht wurde, flößt mir Zweifel ein. In der Tat, wäre es zuzugeben, daß die Tempelgeschichte der Hauptstadt von Pontus, aus welcher nach des Moses Versicherung Afrikanus geschöpft hätte, derartig merkwürdige Nachrichten enthalten hätte, welche aus dem berühmten Eroberer von Pontus einen geringen armenischen Satrapen machen, welcher, je nach Belieben des Königs Artasches, zu diesem oder jenem Amte ernannt wurde?

Wenden wir uns nun, nach Eusebius, zu den übrigen Historikern und Chronographen, welche zahlreiche Auszüge aus Afrikanus bewahrt haben, so finden wir auch bei ihnen keine Hinweise darauf, daß Afrikanus irgend etwas über die Armenier geschrieben habe. Eine andere Frage ist es, ob Chorenatzi überhaupt die Chronographie des Afrikanus benutzt hat, einerlei ob dieselbe sich auf die Armenier bezog oder nicht. Ich meine, daß Chorenatzi, wenn er den Afrikanus benutzt hat, er denselben nur in Auszügen aus anderen Schriftstellern kannte; direkt war er kaum mit ihm vertraut.

Derselben Meinung sind auch Gutschmid,[2] Garagaschian[3] und Gelzer, der bekannte Afrikanusforscher. Der Versuch Baumgartners,[4] welcher eine direkte Bekanntschaft des Moses mit der Chronographie des Afrikanus zu beweisen unternahm, kann nicht als gelungen angesehen werden und die neun Glossen, auf denen der Verfasser seine Hypothese aufbaut, weisen durch ihren skizzenhaften Charakter sowie den Mangel an Zusammenhang untereinander eher auf Entlehnung und zwar nicht aus erster Hand.

[1] Siehe meine Untersuchung über das ‚Armenische Epos' in der *Geschichte des Moses von Chorene*, 1896, Moskau, S. 295 ff.

[2] *Über die Glaubwürdigkeit der Geschichte des Moses von Khorene*, Kl. Schrift., III, S. 306.

[3] *Kritische Geschichte*, B. I, 267.

[4] *ZDMG.* B. 40. 1886, IV. Über das Buch ‚Die Chrie'. — Die vom Verfasser angenommenen zwei weiteren Quellen des Moses, Plato und Theon (wenigstens der Auszug im 37. Kap. des II. Buches des Moses), gehen auf Philo zurück (siehe meine Untersuchung über das ‚Armenische Epos', S. 212 ff.), und der Auszug im 19. Kap. des III. Buches des Moses auf Nonnus

Endlich, wenn Chorenatzi bei Afrikanus und Hippolytus etwas über die Taten des Artasches und anderer Könige gefunden hätte, warum hat er da keine Zitate beigebracht, wo er doch Stellen aus den unbekannten Schriftstellern Polykrates, Euagoras, Camadrus[1] und Phlegon anführt. Wer sind denn diese griechischen Autoren, welche in so plumper Weise den bekannten Bericht des Herodot über Cyrus und Krösus verunstalten?

Da nun natürlich kein einziger griechischer Schriftsteller, wie GUTSCHMID sagt, so sinnloses berichten konnte, daß Krösus von Lydien nicht von Cyrus, sondern von Artasches besiegt wurde, so haben einige angenommen, daß in diesen Auszügen Artasches ein anderer Name des Cyrus wäre; dieses hätte nun den Chorenatzi in die Irre geführt. Aber eine derartige Erklärung trifft in Bezug auf Phlegon nicht zu, bei welchem die vier ersten Perserkönige als von Artasches verschieden angeführt sind. — Der geschichtliche Inhalt dieser Auszüge hält sich durchaus an den Bericht des Herodot über die Niederlage des Krösus, nur ist derselbe mit allerlei Anekdoten aus dem Feldzuge des Xerxes gegen Griechenland ausgeschmückt. Es werden vier verschiedene Historiker angeführt; der Ton aller dieser Auszüge ist gleichmäßig ein rhetorischer. Das sind verschiedene rhetorische Übungen, welche für ein und dasselbe Thema aufgegeben sind. Zuerst wird eine Reihe von den Feldzügen des Artasches in knapper Darstellung aufgezählt und am Ende wird auf ‚den Wechsel des Glückes‘ hingewiesen. GUTSCHMID glaubt, daß Moses die Namen dieser Schriftsteller, welche über den Sieg des Cyrus über Krösus berichten, in irgend einer rhetorischen Sammlung von Beispielen gefunden habe oder aber vielleicht in Auszügen aus Afrikanus und sie dann nach seiner Weise verarbeitete.

Was aber konnte endlich dem Chorenatzi als nächster Anlaß zur Verbindung der großen Eroberungen der Armenier in Kleinasien und Hellas gerade mit Artasches dienen? — Ich glaube, daß den

[1] Über die Lesung dieses Namens siehe PETERMANN, ‚Bericht zu Bekanntgeeign. Verhandl. d K. Pr. Akad. d. Wiss.‘ Berlin, 1852, SS. 87—104 und meine Abhandlung in der *WZKM*, 1893, I, S. 24.

Ausgangspunkt des Chorenatzi in diesem Falle eine höchst interessante Stelle in der Geographie des Ananias Schirakatzi bildete, wo bei der Beschreibung von Hellas nach Ptolemäus, der armenische Übersetzer und Verbreiter derselben als Überlieferung folgendes mitteilt: ‚Hellas hat 44 Inseln, von welchen die eine Kreta ist; . . . eine große Insel ist Euböa, Atalantes ist ein Eiland; man erzählt, letzteres habe sich als sehr nützlich erwiesen als Niederlage von Proviant für die Bedürfnisse des Heeres des armenischen Königs Artasches, welcher die „*wunderbare* (ὡραῖος) Feste" (auf der Insel Euböa) belagerte, zu der Zeit, als seine Schiffe mit den Speisevorräten durch die Stärke widriger Strömungen zurückgehalten wurden. Man sagt, hier sei König Artasches gestorben und Aristoteles ertrunken . . .‘[1]

Auf diese Art sind Hellas, die Inseln, der armenische König Artasches, dessen Kriegsvolk, die Belagerung der Festung, die Schiffe, die Möglichkeit von Aufenthalt bei der Beschaffung von Proviant, der Tod des Artasches, — alle Data für die Herstellung einer glänzenden Geschichte des Artasches, als eines Eroberers und zwar mit allen nur möglichen Folgen dieser Eroberungen, unter anderem auch in Verbindung mit der Überführung der griechischen Götterstatuen nach Armenien! Selbst der tragische Tod des Artasches, dessen Ursachen Chorenatzi nicht anführt, findet meiner Ansicht nach seine Erklärung in demselben oben zitierten Bruchstück aus Schirakatzi und zwar sind es die Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Proviant, infolge dessen eine Meuterei im Heere und der Tod des Königs eintrat.

Ich meine, daß auch die Verbindung des Namens Artasches mit Afrikanus und die gleichzeitige Erwähnung des letzten egyptischen Königs Nektanebos bei Chorenatzi auf dem Wege flüchtiger literarischer Entlehnung unter dem Einflusse irgend eines Zitates

[1] Ausgabe von Soukry, S. 17 des arm. Textes und S. 22 des franz. In dem Epitheton ‚wunderbar‘ vermutet der Herausgeber das ὡραῖος des Ptolemäus. Aus der Erzählung des Schirakatzi geht hervor, daß es eine Art von unklarer Vorstellung vom armenischen König Artasches gab, welche Chorenatzi, wie gewöhnlich, wiedergab.

bei diesem oder jenem Chronographen, welche im Vorübergehen diese Persönlichkeiten erwähnte. Und in der Tat, in einem dem Epiphanius von Cypern[1] zugeschriebenen chronographischen Werke oder Bruchstücke, welches auf dem Afrikanus beruht, finde ich folgendes: ‚Afrikanus glaubte, daß die (griechischen) Weisen[2] während der Regierung des Artasches (von Persien) lebten, daher . . . wäre auch Nektanebos, der letzte König von Egypten, welcher sich Pharao nannte, nachdem er sich das Haupt geschoren, entflohen.[3]

Gehen wir jetzt zu einer detaillierten Bestimmung der wahren Quellen unseres Historikers über, welche er bei der Zusammenstellung der Kapitel über Artasches benutzt hat und zwar besonders derjenigen, welche die Fragmente aus Polykrates, Euagores, Camadros und Phlegon enthalten.

1. Die originelle Art der Zählung des zahllosen, jeder Berechnung spottenden kolossalen Heeres des Artasches dadurch, daß jeder einzelne Krieger einen Stein auf einem *Haufen* zurückließ, ist gänzlich dem Faustus von Byzanz entlehnt. Letzterer berichtet über dieselbe Art, welche von dem Könige der Maskuthen

[1] Epiphanius war dem Chorenatzi wohl bekannt; vgl. bei ihm I, 6.

[2] Augenscheinlich ‚Aristoteles und Epikur‘, wie man aus Michael Syrus sieht. Siehe die erste Ausgabe der armenischen Übersetzung, *Herusalem*, S. 70.

[3] In der armenischen Literatur existiert ein interessantes Werk unter dem Titel ‚Geschichte der Kaiser‘. Es ist dieses eine, auf Grund des ‚Andreas‘ und anderer, verfaßte kurze Geschichte der römischen Kaiser, welche bis zum ersten Jahre Justinians II., d. h. bis zum Jahre 685 fortgeführt ist, wobei in der Chronik ein sehr bedeutender Raum religiösen Fragen, der Geschichte der Konzilien und ähnlichen angewiesen ist. Der Verfasser, oder richtiger Redakteur, ist ein eifriger Verteidiger des armenischen Bekenntnisses. Es ist sehr wichtig zu bemerken, daß dieses Werk vollständig frei ist vom Einflusse des Chorenatzi, ungeachtet dessen, daß dasselbe im 10. Jahrhundert von einem gewissen Priester David zusammengestellt ist, welcher augenscheinlich alte Quellen benutzt hat. Die venetianische Version der ‚Geschichte der Kaiser‘ hat im Anfange zwei inhaltlich nicht hinzupassende Bruchstücke, nämlich (drei Seiten lang) ‚aus der Chronik des Eusebius‘ und ‚des Epiphanius‘, welche sich in der Version von Etschmiadzin nicht finden (Nr. 102 des Katalogs vom Katholikos Georg IV.). Meine Handschrift ist nach einer Abschrift der Version von Etschmiadzin hergestellt, welche dem gelehrten Galust Ter-Mkrtschian gehört; die hier fehlenden Bruchstücke sind von mir aus dem Venetianer Kodex vervollständigt worden.

angewandt wurde, der, an der Spitze eines zahllosen Heeres von kaukasischen Völkerschaften, einen Überfall auf Armenien ausführte, etwa am Anfange der dreißiger Jahre des vierten Jahrhunderts nach Christus. ‚Es gab keinen Maßstab‘, sagt der Historiker, ‚für die Menge ihres Heeres, sowohl Fußvolk als Reiterei, denn sie selbst *hatten nicht die Möglichkeit* eine Zählung auszuführen; aber an jenen Stellen, wo Heerschau gehalten wurde, an den wichtigsten Punkten, an den *Kreuzwegen* und beim Hinaustreten auf die große Straße, befahl man, daß jeder einzelne einen Stein auf einen *Haufen* werfen solle, um durch die Ansammlung (der Steine) einen Begriff von ihrer großen Zahl zu erhalten.‘

2. Der Transport der griechischen Götterbilder nach Armenien (hierunter auch dasjenige des Herakles von der Hand des Scyllus und Dipönus von Kreta) durch den König Artasches ist von Chorenatzi (Kapitel 12) dem Clemens von Alexandria entlehnt worden, welcher dem Artaxerxes von Persien eine ähnliche Neuerung zugeschrieben hat. Siehe Näheres darüber im 11. Kapitel meiner Untersuchung über das ‚Armenische Epos‘, S. 288 ff.

3. Das ganze Pantheon der armenischen Götter zusammen mit der Bezeichnung ihrer heiligen Örter (Kap. 12 und 14) ist von Chorenatzi dem Agathangelos entlehnt worden, nur mit dem Unterschiede, daß an Stelle der armenischen Götternamen deren griechische Äquivalente gesetzt sind. (Siehe am angeführten Orte, S. 289.)

4. Die ‚Feste *Attika*‘, in welcher, nach Angabe von Polykrates, des Moses Quelle, der Name des Artasches rühmlich genannt wurde, vor dessen Einzug in Asien, erinnert an die ‚*wunderbare* Feste‘ (auf der Insel Euböa), welche nach Schirakatzi von Artasches belagert wurde.

5. Der Vergleich, welchen Euagoras, eine der Quellen des Moses, zwischen dem furchtbaren Schauspiel des Kampfes Alexanders mit Darius und dem Kampfe des Artasches anstellt — ‚während ihres Kampfes war durch den (aufgewirbelten) Staub das Tageslicht nicht deutlich sichtbar, während Artasches durch geschleuderte Pfeile die Sonne beschattete und zur Mittagszeit eine

künstliche Nacht *hervorbrachte*‘ — ist völlig auf Grund zweier Bruchstücke aus der armenischen Übersetzung des Pseudokallisthenes zusammengestellt: ‚Wegen des (aufgewirbelten) Staubes konnte man weder Perser noch Macedonier unterscheiden, weder Heerführer noch Würdenträger, weder Reiter noch Fußgänger, denn weder Erde noch *Himmel* waren sichtbar vor (dem Dunst) des vergossenen Blutes. Und die Sonne selbst, gleichsam trauernd über das Geschehene, war nicht im Stande das Blutbad anzusehen, verfinsterte sich, von einer Wolke bedeckt (S. 58). — An einer anderen Stelle beschreibt die Geschichte Alexanders folgendermaßen den Kampf des Darius mit dem großen Macedonier am Fluße Strankus (S. 104): ‚Und einige begannen Steine zu werfen, andere aber Geschoße bis zum Himmel zu schleudern, gleichsam um das Licht der Strahlen des Tageslichtes zu verdecken und zu verdunkeln‘ — das heißt dasselbe, was Euagoras oder, besser gesagt, Moses von Chorene dem Artasches allein zuschreibt; sein rhetorischer Ausdruck aber: ‚er *brachte* eine künstliche („von der Hand gemachte“ „jeragorts“) Nacht hervor‘, erinnert an des Philo ‚sie *erzeugten* eine künstliche („von der Hand gemachte“) Armut und Bettelei‘ (Siehe ‚Über die Essener‘, arm. Übersetzung, Venezia, 1892, S. 10).

6. Das andere Bruchstück desselben Euagoras: ‚von dem Strömen schwoll der Fluß nicht an, denn seine (des Artasches) Heere erzeugten dadurch, daß sie aus dem Wasser des Flusses ihren Durst löschten, einen winterlichen niedrigen Wasserstand‘, ist, wie mir scheint, nicht ohne Einfluß der armenischen Übersetzung des Gregor von Nyssa zusammengestellt, welcher in einer Lobrede auf Gregor den Wundertäter an einer Stelle folgenden Ausdruck braucht: ‚Ein durch Winterfluten aufgeregter Fluß.‘[1] — Und gleich darauf wird von neuem das oben angeführte Motiv wiederholt, nämlich eine Zählung des Heeres nicht durch *Auszählung*, sondern *Ausmessung*, wegen dessen riesigen Umfanges zu bewerkstelligen.

[1] Siehe das *Akademische Wörterbuch*, s. v. ‚ulx‘.

7. Die bekannte Prophezeiung des pythischen Orakels, welche von Kamandros, einer Quelle des Moses, angeführt wird: ‚Krösus wird nach Überschreitung des Flusses Halys eine Macht vernichten' ist augenscheinlich aus der Chronographie des Malalas genommen, welche dem Chorenatzi wohl bekannt war:[1] Κροῖσος Ἅλυν ποταμὸν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει' (S. 155 ed. Bonn.).

8. Ein anderer Ausspruch, welcher von demselben Kamandros dem Krösus in den Mund gelegt wird: ‚Man soll nicht *den Menschen* glücklich („eranel") vor dessen Tode nennen', erinnert sehr an die biblische Sentenz aus dem Buche Sirach (xi, 30): ‚Vor dem Tode nenne niemand glücklich.'

9. Endlich geht auch die Erwähnung der letzten Quelle des Moses über die Geschichte des Artasches, des Phlegon, darüber, daß ‚Artasches veränderte im Hellespont und in Thrakien die Natur der Elemente — er schwamm auf dem Festlande und ging auf dem Meere' — wie mir scheint, auch auf die Bibel zurück und zwar auf das zweite Buch der Makkabäer (v, 21): ‚Antiochus ... langte eilig an in der Stadt Antiochia und glaubte, stolz geworden in seinem Herzen, das Meer *in Festland* und das *Festland* in Meer zu verwandeln.' — Die eigentümliche Ausdrucksweise ‚auf dem Meere gehen' finde ich bei Philo,[2] auch von Chorenatzi benutzt.

Hierauf also gehen zurück die berühmten griechischen Historiker, welche vom Artasches berichtet haben! Von der einen Seite Pseudokallisthenes, Philo, Malalas, ebenso Faustus, Ananias Schirakatzi, von der anderen Seite die Bibel, Epiphanius, Gregor von Nyssa, das heißt die gewöhnlichen beliebten Quellen des armenischen Historikers, auf welche wir so häufig Gelegenheit hatten, in meiner Untersuchung über ‚Das armenische Epos' zu stoßen.

[1] Vgl. Carrière, *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, Suppl. Vienne, 1894.

[2] Siehe seine Rede ‚über die Essener', S. 31. Hier wird das rote Meer erwähnt, welches auseinanderging und einen breiten Weg frei machte, auf welchem die Israeliten bis zum gegenüberliegenden Ufer schritten.

Beiträge zur persischen Lexikographie.

Von

R. von Stackelberg.

(Fortsetzung.)[1]

Auf dem letzten internationalen Orientalistenkongress in Hamburg hat Professor HORN-Straßburg dem Bedürfnis nach einem wissenschaftlich brauchbaren neupersischen Wörterbuch Ausdruck gegeben und das Interesse der Fachgenossen für seinen Plan, uns ein solches Hülfsmittel zu schaffen, wachgerufen.

Wenn nun das sprachliche Material, welches im folgenden vorgeführt werden soll, zwar hauptsächlich aus zwei Pehlewītexten stammt — nämlich dem *Yātkār-i Zarērān* und der Schrift *Chusrav-i Kāvatān u rētak-ē*[2] — und es mir in manchen Fällen nicht möglich gewesen ist, ein dem zu besprechenden Pehlewīwort entsprechendes neupersisches aufzufinden, so ist es doch in anderen Fällen mein Bestreben gewesen, aus der älteren Literatur Persiens sowie auch aus Originalwörterbüchern neupersisches lexikalisches Material beizubringen. Bei Zitierung von Schriftstellern bediene ich mich derselben Abkürzungen, wie in meiner Abhandlung in dieser *Zeitschrift* Bd. 15, p. 367 ff. Hierzu kommt noch:

SA. *Mp.* = *Mittelpersisch*, von C. SALEMANN in Bd. I, Lieferung 3 des *Grundriss der iranischen Philologie.*

---

[1] Vgl. diese *Zeitschr.* Bd. 15, p. 367 ff.

[2] Beide Schriften zitiere ich nach: *Pahlavi Texts,* edited by JAMASPJI DASTUR MINOCHERJI JAMASP-ASANA (Bombay 1897), nach Seiten und Paragraphen der Ausgabe, wobei ich *Yātkār* durch *Yātk.*, *Chusrav* durch *Chus.* abkürze.

G. *Y.* = Geiger, ‚Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāhnāme' (*Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Cl. der bayr. Ak.* 1890, p. 43 ff.).

J. M. = *Ayâdgâr-i Zarirân, Shatrôhâ-i Airân, and Afdiya va Sahigiya i-Sistân,* trsl. . . . . . by Jivanji Jamshedji Modi (Bombay 1897).

1. *hamharz*; vgl. *Yātk.* 1, 1: *Ku Vištāsp-šāh apāk pusarān u brātarān, vaspuhrakān u hamharzān-i xvēš ēn dēn-i apēčak-i Mazdēsnān ač Ohrmizd patgraft* ‚Als König Vištāsp mit seinen Söhnen, Brüdern, Großen und Trabanten diesen reinen Glauben von Ormuzd angenommen hatte' (vgl. *ibid.* § 2). Aus dem pehlewī *hamharz* ist das armenische համհարզ oder համահարզ ‚Trabant, Leibwächter' entlehnt worden, welches schon Hü. *Ar. Gr.* I, Nr. 333 als ‚sicher persisch' bezeichnet.

2. *āmič* eine Speise; *Chus.* p. 30, 32 ff.: 33. *Čahārum framāyēt pursīt ku: ‚Āmič-ē katām taruntar?'* 34. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, āmič-ē-ī xargōš taruntar u asp-rōt hambōδtar u simōr pat mičaktar u sar-i ta[ta]r*[1] *hugūkārtar.'* 35. *Bē apāk āhūk-i mātak-i starvan kē afsart ēstāt u pīh dārēt ēč āmič patkār nēst.* — (Übersetzung.) ‚Viertens beliebt (der König *Chusrau*) zu fragen: „Welches *āmič* ist frischer?" 34. Der Knabe sprach: „Seid ewig (lebend), dieses *āmič* vom Hasen (ist) frischer, und Roßeingeweide ist stärker duftend, und der Zobel[2] ist wohlschmeckender, und der Kopf des Fasanen ist leichter verdaulich. 35. Aber mit einer weiblichen, unfruchtbaren Gazelle, welche kalt („abgekühlt") ist und Fett enthält, kann sich keine (Speise) *āmič* messen.'

Dieses Pehlewīwort *āmič* ist auch vom Armenischen und Syrischen entlehnt worden. Vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 96, Nr. 16. Aus der von Hübschmann, *l. c.* angeführten Stelle des Elisäus[3] geht hervor,

[1] Der Text hat ; ‚Fasan' findet sich *Chus.* p. 29, 25; vgl. aber *ter* ‚ein Vogel' bei Ho. *Gr.* p. 86, Nr. 383.

[2] Vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 236, Nr. 568; doch muß ich es dahingestellt sein lassen, ob die — sonst für dieses Wort gut bezeugte — Bedeutung ‚Zobel' hier paßt. Es handelt sich hier doch um ein in Iran einheimisches Tier. Vgl. die Stelle aus *Hesych* bei Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 226; 71, 20.

[3] Ed. Joannesianz, p. 180; Kataneanz, p. 407, Z. 2 v. o.

daß auch bei den armenischen Aristokraten, deren Lebensweise ja durchaus nach persischem Zuschnitt geordnet war, das Gericht ‚*amič* von Wildpret‘[1] als Bestandteil eines üppigen Mahles besonders geschätzt wurde. — Bei Besprechung der Etymologie von *āmič* meint Hübschmann, daß dieses Wort ein pehlewī **amīč* ‚Mischung‘ voraussetze; doch wäre es ebenso möglich, daß *āmič* aus *mič-*[2] + Präfix *ā* (vgl. Ho. *Schr.* p. 157, § 96; Sa. *Mp.* § 108, p. 309) gebildet wäre.

In diesem Falle hieße *āmič* ‚Vorkost, Zukost‘, eigentlich ‚Vorschmack‘,[3] vgl. russisch *закуска*. Das Gericht *āmič* wurde, wie wenigstens aus der auch von Hübschmann, *l. c.* angeführten Stelle des Faustus von Byzanz[4] hervorgeht, kalt gereicht. Doch kann der angeführte Fall nicht als besonders charakteristisch für die Bestimmung unseres Gerichtes gelten, da es sich hier um die Bewirtung eines armenischen Königs handelt, welcher im sassanidischen Staatsgefängnisse, dem sogenannten ‚Schlosse der Vergessenheit‘ gefangen saß. Als Zugaben zum *āmič* kamen in diesem Falle noch Gemüse und Obst hinzu.

3. *bagdēspān* [Pahlavi], [Pahlavi] ‚Königsbote‘. *Yātk.* 1, 4; *U šān Vīdrafš-i yātūk u Nāmxvāst-i Hazārān*[5] *apāk dō bēvar spāδ-i vičītak pat bagdēspānīh av Ērān xšaϑr fristīt* ‚Und er (König *Arǰāsp*) sandte sie, (nämlich) Vīdrafš den Zauberer und den *Nāmxvāst-i Hazārān*

---

[1] Muwaffaq (p. 220, Z. 7 v. u.), welcher das Fleisch der wilden Tiere im allgemeinen für schlecht erklärt, meint doch, am wenigsten schädlich sei das Fleisch der Gazellen und Hasen.

[2] Vgl. pehl. *mičak* [Pahlavi] ‚Geschmack‘, np. مزه Fird. 31, v. 157; Ho. *Gr.* p. 219, Nr. 979.

[3] In der Tat wird noch heute in den russischen Ostseeprovinzen die Vorspeise (vor der Suppe) ‚Vorschmack‘ genannt. Dieses Wort ist dann auch in das Russische eingedrungen, wo aber ревельскій формшакъ ‚Revaler Vorschmack‘ ein ganz besonderes Vorgericht aus gehacktem Fleisch bedeutet, welches in den Ostseeprovinzen ‚Pfännchen‘ genannt wird.

[4] l. v, c. 7, p. 174, Z. 4 v. u.; 175, 3 v. o. ed. Patkanow.

[5] Vgl. G. Y. Anm. 5. *Hazārān* braucht hier aber kein Patronymikum zu sein, obwohl ja sonst Zusammensetzungen mit *hazār* in persischen Eigennamen häufig sind. Vgl. Justi, *Namenbuch*, p. 127 ff. Es ist vielleicht *Chazārān* ‚aus dem Chazarenlande‘ zu lesen.

mit zwanzigtausend auserwählten Truppen zur Königsbotschaft in das Reich Iran'. *Yātk.* 3, 24: *Xšaϑr azd kun u bagdēspān[ān]*[1] *azd kun* ,benachrichtige das Reich und den [die] Königsboten'. *Yātk.* 3, 26: *Pas har martum ač bagdēspān azd mat* ,darauf wurde jeder Mann vom Königsboten benachrichtigt'. *Chus.* 35, 99: *Asp u astar u uštr-i tāčīk*[2] *u stōr-ī bagdēspānīk* ,das Roß und der Maulesel und das arabische Kamel und das königliche Botschaftspferd'. Im ersten Teile des Wortes *-bag* ,Majestät' — eigentlich ,Gott', vgl. ΒΑΓΟ auf den Münzen, Marquart, *ZDMG.* 49, p. 659 — liegt eine Bestätigung von Nöldekes Lesung (*ZDMG.* 46, p. 140) der im *Yātkār*, p. 2, § 10 ff. häufig wiederholten Formel [Pahlavi] *šumā bagān* ,Eure Majestät', vgl. Faghrubah ,The exitus of the Shâh' Albiruni-Sachau, p. 224, 11. Den zweiten Wortteil — *dēspān* — finden wir im armenischen դեսպան ,Bote, Gesandter' wieder, welches schon Hü. *Ar. Gr.* I, p. 140, Nr. 191 als der Entlehnung aus dem Persischen verdächtig verzeichnet hat. Der Königsbote oder königliche Botschaftsträger war schon am Hofe der Achämeniden ein hoher Beamter; vgl. Justi, *Geschichte Persiens*, p. 42. Duncker Max, *Geschichte des Altertums*, Bd. IV, p. 534. Zum ,königlichen Botschaftspferd' sei nur bemerkt, daß ja bekanntlich im alten Persien der staatliche Postdienst trefflich organisiert war; vgl. Justi, *l. c.*, p. 60.

4. [Pahlavi] *Bagān kōf* ,der Götterberg'; *Yātk.* p. 3, § 23: *U pas Vištāspšāh av Zarēr-i brātar framān dāt ku: ,Pat garān Bagān kōf-i burz ātaxš framāī kartan'* ,und darauf gab König Vištāsp seinem Bruder Zarēr den Befehl: „Lasse am Gebirge[3] den hohen Berg der Götter anzünden".' Über die Lage dieses ,Götterberges' gibt uns der Bundehesch Auskunft (p. 25, Z. 2 v. o. der Justischen

---

[1] Hier ist wohl der Plural zu setzen.

[2] Der Text hat [Pahlavi]; vgl. aber տաճիկ ուղտովք ,mit arabischen Kamelen'. Faustus von Byzanz, I 4, c. 54, p. 141 (ed. Patkanow). Wīs ō Rāmīn, p. 15, Z. 11 v. u. تازی اشتران.

[3] *garān* ,die Berge, das Gebirgsland'. Vgl. غرج, غرجستان, غرشستان bei Marquart, *Ērānšahr*, p. 79. Daher auch J̌abali. Beiname des persischen Dichters 'Abd-ul-Vāsi', der aus dieser Landschaft stammte. Ethé, *Pers. Litteratur* p. 261.

Ausgabe), wo es heißt: *Rāvak Bagān pat Zrankān;*[1] *ēn jāi ast kē ētōn govēnd Zravad,*[2] *ast kē Bagān, ast kē Kalāk xvānēnd; ač ēn dō kūst-i kōf rās miyān-i diž frōt; ērā, kū ānōy kart ēstāt, rās-i kalāk diž xvānēnd; ēn jāi dar-i garakč*[3] *būm xvānēnd* ‚*Rāvak-Bagān* (ist) in Drangiana; es gibt (solche), welche diesen Ort *Zravad*, (solche), welche ihn *Bagān*, (solche), welche denselben *Kalāk* (?) nennen; von diesen zwei Seiten des Berges aus führt ein Weg mitten durch die Burg hinab; daher, weil derselbe dort angelegt ward, nennt man ihn den Weg der Burg *Kalāk*; diesen Ort nennt man ‚das Tor des Berglandes'.

Dieses ولسو ه — *Kalāk diž* oder ähnlich zu lesen — paßt seiner Lage nach zu dem Schloß des *Dhoḥḥāk*, welches von Hamza von Ispāhān كلنك ديس genannt wird. Vgl. hierzu DARMESTÉTER, *Ét. Ir.* II, p. 210 ff. Dieses Schloß wird von der Sage nach Drangiana versetzt. Vgl. MARQUART, *ZDMG.* 49, p. 644. Für die Ortsbestimmung desjenigen Berges *Bagān kōf*,[4] welcher im *Yātkār* erwähnt wird, käme dabei noch in Betracht, daß *Guštāsp* sich nach dem Schāhnāme (Daqīqī, p. 1551, v. 961 ff.; Fird. 1559, v. 1102) in Sīstān befand, während *Ardžāsp's* Einbruch in Irān; Ṭabarī (I, p. 677, 13; p. 678, 15) berichtet, ‚*Bštāsf* begab sich in die Provinz *Kirmān* und *Sejistān* und ging von dort zu einem Gebirge, welches man طمسدر nennt'. Nun war aber *Sakastān* ein Teil des alten Drangiana; vgl. MARQUART, *Ērānšahr*, p. 35 ff. Zu weiteren Zusammensetzungen von Ortsnamen mit *Bag* vgl. HÜ. *Ar. Gr.* I, p. 113, Nr. 85. In Georgien wird ein ‚Berg (des) *Armaz*' erwähnt; vgl. ST. MARTIN, *Mémoire sur l'Arménie*, T. II, p. 200; STEPHAN ORBELIANI von Siuni c. 64, p. 271 der Moskauer Ausgabe. In Armenien gab es einen Berg, ‚der Thron der *Anahit*' genannt; vgl. Faustus von Byzanz, l. 5, c. 25, p. 184 von PATKANOWS Ausgabe und HÜ. *Ar. Gr.* I, p. 18, Nr. 5.

5. [illegible] *pēšāδēnīkān sardār* ‚Oberzeremonienmeister'. Vgl. *Yātk.* 1, 5: *U pas Jāmāsp-i pēšāδēnīkān sardār zūt andarrūn*

---

[1] So lese ich für كاسروم in JUSTIS Text.

[2] So nach der — natürlich durchaus unmaßgeblichen — Pazendlesung.

[3] Zum Suffix *č* vgl. MARQUART, *ZDMG.* 49, p. 664 ff.

[4] Zu den Opfern der Perser auf Bergen vgl. RAPP, *ZDMG* 20, p. 85.

andar raft ‚und darauf trat *J̌āmāsp*, der Oberzeremonienmeister rasch in den inneren Raum ein‘. — Zu *pēš-* vor Titeln und Amtsbezeichnungen in Persien vgl. HÜ. *Ar. Gr.* I, p. 230, Nr. 539—540. Vgl. آذين، آيين ‚Sitte, Anstand, Zeremoniell, auch Feier, religiöser Ritus‘ Fird. 149, v. 361, 374; 225, v. 1726; 746, v. 1146 (SA. *A. Q.* Nr. 178); 669, v. 2084 (SA. *A. Q.* Nr. 163); 1500, v. 80 (Daqīqī). آيين ‚Art, Weise‘ Fird. 226, v. 1735. Zu pers. آذين hat HÜBSCHMANN, *Idg. Forsch.* 8, Anzeiger, p. 47—48 das armenische Suffix -արէն in պարսկարէն ‚auf persisch‘ u. s. w. gestellt. Doch ist auch die Form آيين wenigstens für das sassanidische Pehlewī durch die persischen Titel *šahr-āyēn-pet* etwa ‚Landeszeremonienmeister‘ und *Pārs-āyēn-pet* bei Sebēos[1] ‚Ceremonienmeister von *Pārs*‘ bezeugt.

6. [Pahlavi] *bitaxš* Statthalter, im *Yātk.* häufig als Titel des *J̌āmāsp* genannt; vgl. p. 4, 35; 5, 40, 43; 6, 45; 8, 61, 62; 9, 66 = *J̌āmāsp-i bitaxš*. Entscheidend für die Bedeutung ‚Statthalter‘ im Pehlewī ist *Yātk.* 10, 72: *V-aš hamāk xšaϑr-i Xyōnān bitaxš kunum* ‚und ich mache ihn zum Statthalter des ganzen Landes der *Chyōn*.‘ Nach G. Y. Anm. 23 ‚Titel eines hohen Beamten‘; J. M. umschreibt das Wort durch *Baêtash* und übersetzt dasselbe durch ‚foreteller‘. Wenn das armenische բդեաշխ direkt aus dem persischen *bitaxš* (so lese ich nach griech. βιτάξης; die Pehlewīform kann aber auch *bētiaxš* oder *bītiaxš* und *bētaxš* gelesen werden u. s. w.) entlehnt ist, wie HÜBSCHMANN, *Ar. Gr.* I, p. 119 ff. Nr. 109 vermutet, so muss die Entlehnung durch das Armenische schon vor der armenischen Lautverschiebung stattgefunden haben. Es wäre möglich, daß im ersten Teile des Wortes [Pahlavi] das aramäische *Bēϑ* ‚Provinz‘ — dann hier natürlich nicht als Ideogramm — enthalten ist. Vgl. NÖLDEKE, *ZDMG.* 46, p. 132. Zu den armenischen *Bdeašx* vgl. MARQUART, *Ērānšahr*, p. 165 ff. Vom Pehlewī [Pahlavi] leite ich auch den Landesnamen *Badaxšān*[2] ab;

[1] P. 77 u. 79; ich gebe die armenischen Formen nach HÜBSCHMANNS Emendation (*Ar. Gr.* p 59, Nr. 129); vgl. HÜ. *P. S.* p. 11.

[2] Daneben auch die Form بلخشان; vgl. Ho. *Schr.* § 22, 5, p. 57; MARQUART, *Ērānšahr*, p. 88, Anm. 7, wobei das *l* an die Lautverhältnisse im Afghanischen erinnert, wie HORN und MARQUART bemerkt haben.

wir hätten hier somit eine ähnliche Bildung wie im Namen der armenischen Provinz *Vaspurakan*, vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 80, Nr. 182. Das *i* ist hier später zu *a* geworden, wie auch sonst im Neupersischen, vgl. Hü. *P. S.* p. 136, § 17. Die Landschaft *Badaxšān* ist bekannt in der orientalischen Literatur durch einen Edelstein, eine Art Rubin, welche dort gefunden wurde und — wohl in der dortigen Sprachform des Persischen — *balaxš* genannt wurde, vgl. Marquart, *Ērānšahr*, p. 223, 279. Vgl. نگین بدخشان Fird. p. 199, v. 1256, لعل بدخشی Farruxī bei Browne, *the Tadhkiratu'sh-Shu'ara*, p. 55, ult.; vgl. Nāṣiri-Chosrau, *Dīwān*, p. 227, Z. 4 v. o.[1]

که بود آنکه کمتر بگفتارِ او شد
عقیق یمانی ز لعل بدخشان

,wer war jener, durch dessen Spruch die Koralle von Jemen[2] geringer ward als der Rubin von Badaxšān?' Vgl. auch Nizāmi, *Chosrau ō Šīrīn*, p. 123, Z. 2 v. u. Das Kapitel trägt die Überschrift: رفتن شیرین بکوه بیستون (das Metrum[3] ist episches هزج).

زعکس روی آن خورشید رخشـــــان
زلعل آن سنگها شد چون بدخشان

,vom Widerschein ihres Antlitzes ward diese Sonne leuchtend, wurden jene Steine wie *Badaxšān* (glänzend) durch seine Rubine.' Auch bei Jāmī, *Jusuf o Zulaichā* (ed. Rosenzweig-Schwannau) p. 49, Z. 18 v. o. لعل بدخشان; vgl. *ibid.*, p. 204, Anm. 10 und Hāfis, ed. Brockhaus, 3, p. 73, Nr. 467, 1; ed. Rosenzweig-Schwannau II, p. 462 und p. 588.

7. دُرُم *drūt* (*drōt*) ,Heil, Gruß'. *Yātk.* p. 14, 106: *U drūt* (*drōt*) *av ruvān dāt* ,er entbot der Seele (seinen) Gruß', nämlich *Bastvar* der Seele seines im Kampfe gefallenen Vaters *Zarēr*, dessen Tod er am Zauberer *Vīdrafš* gerächt hatte.[4] J. M. p. 43 übersetzt diese

---

[1] Das Metrum ist (unverkürztes) متقارب. Ich zitiere nach der Ausgabe von 1311 a. H.

[2] Vgl. لعل یمانی Hāfis, ed Brockhaus 3, Nr. 466, p. 72.

[3] Vgl. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 75. Ich zitiere nach der lithographierten Bombayer Ausgabe der Chamse (1312 a. H.)

[4] Vgl. *Yātk.* p 14, 104: ,Da rief die Seele des Zarēr: „Schleudere diesen Speer (?) aus der Hand und nimm aus dem Köcher einen Pfeil und gieb diesem

Stelle des *Yātk.* allerdings mit *he killed him,* also wohl in dem Sinne, wie wir etwa sagen ‚er sagte dem irdischen Dasein Lebewohl‘. Unserer Stelle entspricht vielmehr folgender Halbvers aus dem Schāhnāme p. 632, v. 1944:

زشادی همی داد دلرا درود

‚bot dem Herzen der Freude Gruß‘ wie Rückert übersetzt (ed. Bayer ii, p. 112). Zu درود vgl. noch Fird. 50, v. 301; 51, v. 327 (nach Horn, *Ztschr. für vgl. Sprachf.* N. F. Bd. 15, p. 182); Fird. 740, v. 1051 (Sa. *A. Q.* Nr. 641), 1439, v. 1305, 1564, v. 1183; 1566, v. 1215—1216; 1594, v. 1704; vgl. Ho. *Gr.* p. 123, Nr. 555.

8. [Pahlavi], *kāč ka* ‚o daß doch‘. Daß die Form zu np. کاج که, کاج کی, auch کاشکی, کاشکه, gehört, hat schon J. M. p. 17 erkannt. Die Pehlewīform findet sich *Yātk.* p. 5, 40; *Kač ka man ač mātar nē zāt ham* ‚o daß ich doch nicht von der Mutter geboren wäre‘. Im Schāhnāme findet sich p. 95, v. 614 die Form کاج کی (nach Ho. *Schr.* § 39, 4, a, p. 90; vgl. *ibid.* § 101, 7, p. 166), daneben auch کاشکی p. 134, v. 320; 1515, v. 320, vgl. J. M. *l. c.* Die Form کاشکی findet sich auch bei Aṭṭār, *Mantiq-ut-ṭair,* ed. Garcin de Tassy, p. 147, v. 3701 und bei Sa'dī, *Gul.* I. 5, c. 9, p. 147, Z. 2 v. u. in Eastwicks Ausgabe (c. 18, p. 160 bei Gladwin), کاج که bei Hāfis, ed. Brockhaus iii, Nr. 672, p. 228. Die Form [Pahlavi] ist besonders bezeichnend für den Charakter der Huzvāreschschrift.

9. [Pahlavi] *hunivākīh* ‚Musik‘ *Chus.* p. 32, 62, ult.: *hunivākīh hamāk xvaš u nēvak* ‚alle Musik ist schön und gut‘. Vgl. auch *Chus.* p. 33, 63. Vgl. auch [Pahlavi] ‚Musikant‘, also *hunivākar* für **hunivāk-kar, Chus.* p. 32, 60: *Nahum framāyēt pursīt ku: ‚Hunivākar-ē katam xvaštar u vēh?‘* 61. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt ēn and hunivākar hamāk xvaš [u] nēvak.‘* ‚Neuntens geruht (der König) zu fragen: „Welcher Musikant ist lieblicher (zu hören) und schön?“ Der Jüngling sprach: „Seid ewig (lebend), so viel Musikanten (sind)

Elenden Antwort“.‘ Nachdem Bastvar diesem Rate des toten Vaters gefolgt war und den *Vīdrafš* erlegt hatte, ruft er den Manen des Vaters einen Gruß zu, da ja die Perser an ein Leben nach dem Tode glaubten.

alle lieblich und gut".'[1] Gebildet ist pehlewī *hunivāk* meines Erachtens aus *hu* ,gut, schön' + *nivāk* ,Laut, Lied, Melodie', also eigentlich ganz der deutschen Bildung ,Wohllaut' entsprechend. In np. نوا ,Lied,[2] Melodie' geht das *a* auf altes *i* zurück, vgl. Hü. *P. S.* p. 136, § 17; vgl. Wīs, p. 329, Z. 10 v. u.; 369, ult.; Hāfis, ed. Brockhaus ii, p. 2, Nr. 82, 7; J̌āmī, *Jusuf ō Zulaichā* p. 42, Z. 5 v. u. (ed. Rosenzweig-Schwannau). Auf pehlewī *hunivāk* geht direkt np. خنیا ,Musik' zurück, vgl. خنیاگر *Bōstān* iii, v. 67, p. 198. Zu np. *ī* aus *-iva* vgl. Hü. *P. S.* p. 165, 5. Zum armen. նուագ Hü. *Ar. Gr.* p. 207 vgl. Bildungen wie np. آمیغ und فروغ.

10. Pehlewī [Pahlavi], huzvar. [Pahlavi], Sa. *Mp.* p. 327. Ich möchte vorschlagen, die Pehlewīform mit nur geringer Veränderung der Zeichen **nivarštan* — also etwa [Pahlavi]* — zu lesen und zum np. Verbum نَوَشتن (für älteres نیوشتن s. unten) ,zusammenrollen' zu stellen. Vgl. Ho. *Gr.* p. 235, Nr. 1050; Hü. *P. S.* p. 165. Die Huzvāreschform findet sich *Yātk.* p. 3, 22: *Aprāhām-i dipīrān-masist fravartak bē* [Pahlavi] (*nivaršt*) ,*Aprāhām*, der Schreiber Oberster, rollte das Schreiben zusammen'. Vgl. hierzu folgende Stelle aus dem *Daqīqīstück* des Schahname p. 1505, v. 173 ff.

چو پرداخت از نامه دستور شاه ببیش همه مهتران سپاه
فرازش نوردید وکردش نشان بدادش بدان پیر جادو فشان

,als der Minister des Königs den Brief vollendet hatte — (da) vor allen Großen des Heeres — rollte er denselben (den Brief) zusammen[3] (und) übergab ihn (jenen Boten), welche alten Zauberern ähnlich (waren)'.

Die Form نیوردن — welche Horn *l. c.* angesetzt hat — findet sich nach Dorn, ,Nachrichten über die Chasaren', *Mém.* vi. *Sér. sc. politiques*, T. vi, p. 502, Z. 10, Anm. 10 in einer Handschrift von Bala'mīs Ṭabarīübersetzung. Das Verbum hat hier aber schon die abgeleitete Bedeutung ,überwinden, ausrotten, vernichten', welche

---

[1] Im Texte folgt darauf eine Aufzählung verschiedener Musikarten.

[2] Davon نواگر ,Sänger' Wīs, p. 213 und 218, 2.

[3] Eigentlich: ,Rollte ihn nach vorn zusammen'.

sich aus der Bedeutung ‚zusammenrollen' auch ‚einwickeln' (Muw. p. 159, Z. 3 v. u.) gebildet hat. Die Grundbedeutung ‚zusammenrollen' ist auch Fird. p. 29, v. 112 noch deutlich zu erkennen (es handelt sich um den Faden der Zeit, den Lebensfaden). Vgl. Wīs, p. 98, Z. 3 v. o.: ‚Ich rolle den Teppich des Lebens zusammen'; *ibid.*, p. 84, Z. 4 v. u.: ‚Der ich eigenen Namen und Scham zusammengerollt (aufgegeben) habe'; ferner *ibid.*, p. 352, Z. 6 v. o.: ‚Du hast den Teppich der Freundschaft zusammengerollt.' Vgl. auch Wīs, p. 375, Z. 11 v. o.: ‚Mit jener Hand, mit welcher ich diesen Brief geschrieben habe, habe ich (auch) den Teppich der Freude zusammengerollt' (für نشاط وخرّمی stand wohl ursprünglich بساط خرّمی). Sa'dī, *Gul.* I, 14, p. 20 (Eastwick, Gladwin): حقوق نعمتِ سالیان نوردد ‚er läßt die Verpflichtungen für jahrelange Gnade außer Acht'; *ibid.* V, 9, p. 148 (bei Eastwick, bei Gladwin 5, 18, p. 161, Z. 2 v. o.): ‚Ich rollte den Teppich der Lust zusammen.' In der Bedeutung ‚überwinden' auch bei Nāṣiri Chosrau, *Dīwān*, p. 156, Z. 7 v. u. Das Metrum ist رجز
– – ⏑ – | – – ⏑ – | – – ⏑ – | – – ⏑ –.

رستم سزا بودی چـو او بر پیل جستی چاکرش
ننوشت کفر و شرک را جزتیغِ ایمان گستـرش

‚Du wärest eines Rustam würdig gewesen, wenn du dich als sein Knecht wie er auf den Elefanten geschwungen hättest — niemand als sein den Glauben ausbreitendes Schwert hat Unglauben und Vielgötterei überwunden'.[1] Vgl. auch طریق نوشتن ‚einen Weg zurücklegen, überstehen', Muw. p. 1, ult; mit ره, بیابان Wīs, p. 377, 9 u. 18 v. o.: ‚einen Weg, die Ebene durchmessen;' *ibid.*, p. 206, Z. 10 v. o.: ‚eine Welt durchmessen;' ebenso auch häufig in Sa'dīs *Bōstān*; vgl. II, v. 267, p. 165; p. 167, v. 284; III, v. 84, p. 200; VI, v. 293, p. 355. Vgl. auch Fird. p. 1303, v. 610.

11. همای der Glücksvogel in der persischen Sage, eine Art Adler; vgl. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, § 4, p. 4. Vgl. Daqīqī, Schahnahme 1544, v. 839; Fird. 116, v. 943; 347, v. 512; auch

[1] گستردن ‚ausbreiten' (‚den Teppich der Freude und Gerechtigkeit') Wīs, 238, 2 v o.; im Gegensatz zu نوشتن auch bei Muw. p. 2, ult

als Bild auf dem Banner Fird. 787, v. 349; 788, v. 352; die Feder des Humāi als Schmuck der Krone Fird. 229, v. 1782. Vgl. besonders noch Aṭṭār, *Mantiq-ut-ṭair* (ed. Garcin de Tassy) p. 35, v. 887 ff.; Sa'dī, *Gul.* I, 3, p. 5; 15, p. 21 هُمای und هُما (ed. Eastwick und Gladwin), هُمای *Bōstān* II, v. 394, p. 178; *ibid.* v. 402, p. 179. Auch bei Sanājī, *Hadīqa*[1] p. 27, 9 v. o. ff. finden sich folgende, auf den هُمای bezügliche Verse:

بوم کو گِردِ کاخِ شه گـــــــردد شوم وبد روز وپر گُنَهْ گـــردد
چون قناعت کند بویران جای پرّ او به بُوَذ که فرِّ هُمـــــای

‚die Eule, welche das Schloß des Königs umkreist — wird unglücklich, elend und schuldvoll; wenn sie sich (aber) an wüstem Orte der Askese hingibt, (so) ist — ihr Gefieder schöner als die Majestät des *Humāi*‘. Vgl. Jāmī, *Jusuf ō Zulaichā*,[2] p. 48, Z. 6 v. o. im Text und p. 104, Anm. 1.[3]

Von هُما هُمای ist هُمایون ‚erlaucht, glücklich‘ gebildet, Fird. 51, v. 323; 1459, v. 265; 1580, v. 1449; Wīs 338, 7 v. u.; 344, 5 v. u.; ‚d. i. *humā* + *gūn*‘ Ho. *Schr.* § 19, 6, p. 45. Dieses Wort هُمای in der Bedeutung ‚Glücksvogel, Adler‘ halte ich für das ursprüngliche mythologische Beiwort des persischen Wundervogels *Sīmurgh*, dessen Name ja eigentlich auch ‚Greif, Adler‘ bedeutet. Vgl. Ho. *Gr.* p. 169, Nr. 765. Der Beiname *humāi* drückte eben die Zauber- und Heilkraft aus, welche dem *Sīmurgh* der persischen Sage nach innewohnte. Vgl. Zd. *humaya-*, *humāya* ‚heilsam, heilkräftig‘, skr. *sumāya*. Hierzu stimmen auch die von Hübschmann, *Arm. Gr.* p. 180, Nr. 347, angeführten, aus dem Persischen entlehnten Wörter հմայք ‚Wahrsagung‘, οἰωνισμός, հմայել οἰωνίζεσθαι ‚wahrsagen, voraussehen, ahnen‘, հմայեակ ‚Talisman‘. Alle diese Formen bezeichneten ursprünglich glückliche Vogelaugurien, wie Horn, *Schr.* § 20, 5, p. 50 dieses schon

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* Bd. 15, p. 367, Anm. 3. Das Metrum ist خفیف: – ⏑⏑ | – ⏑ – ⏑ | – – ⏑ –

[2] Ed. Rosenzweig-Schwannau.

[3] Vgl. auch هُمایی bei Hāfis, ed. Brockhaus II. p 109, Nr. 189, 4; Justi, *Iranisches Namenbuch*. p. 132 und *Четверостишія Хакани изд. К. Залеманъ* Nr. 132 und 202

bei np. *murvā* erkannt hat. Zu مُرغ وا ‚böses Vorzeichen‘ — Horn *l. c.* — vgl. Sanājī, *Hadīqa* p. 363, Z. 6 v. o. (im Text):

شاه‌را گفت مفسدی احوال   که کند مرغوا بجانِ تو زال

‚zum König sprach ein Schlechtgesinnter: ‚Die alte Frau treibt Hexerei mit deiner Seele‘. Vgl. *ibid.* Z. 5 v. u.

12. پیغو; vgl. den *Farhang-i Nāṣiri* s. v.: پیغو و پیکو نام مُلکی است طرفِ چین وپادشاهِ آنجارا نیز بهمین نام خوانند حکیم اسدی گفته[1]

ز یاقوت سیصد کمر پیغوی

حکیم ناصرِ خسرو گفته شعر[2]

هر چند مهارِ حلق را بگرفته
امروز تگین و ایبک و پیغو
نومید مشو ز رحمتِ یزدان

‚پیغو und پیکو ist der Name eines Reiches, nach China zu gelegen, und den dortigen König benennt man mit demselben Namen. Hakīm Asadī hat gesagt: ‚Aus Rubin dreihundert Gürtel von پیغو.‘ Hakīm Nāṣiri Chosrau hat gedichtet: ‚Obwohl heutzutage die Zügel des Volkes ergriffen haben *tagīn*, *eibek*[3] und پیغو, so verzweifele doch nicht an der Gnade Gottes.‘

Das Wort پیغو findet sich auch im *Daqīqīstück* des Schāhnāme; vgl. p. 1503, v. 133 und Sa. *A. Q.* Nr. 571; 1506, v. 187, wo die Lesung پیغوی durch Sa. *A. Q.* Nr. 542 gestützt wird; 1510, v. 240 und 249. Vgl. auch Vullers, *Mirchondi Historia Seldschukidarum*, p. 1, Z. 5—6 des Textes: مَلِكِ خزر موسوم به پیغو ‚der Chazarenkönig, genannt پیغو‘. Nun ist aber, wie Spiegel, *ZDMG.* 45, p. 209 betont hat, hierbei ‚schwerlich an die Landschaft Peghu zu denken‘. Aus den angeführten Stellen geht aber mit Sicherheit hervor, daß wir hier ein türkisches Wort vor uns haben. Es ist der türkische Fürstentitel *jabγu*, welchen Marquart, *Ērānšahr* mehrfach nachgewiesen hat; vgl. p. 216, 247, 308. Nöldeke, *ZDMG.* 56, p. 435. Die Form پیغو ist nichts weiter als eine willkürliche ‚Verbesserung‘

[1] Das Metrum ist متقارب.
[2] Das Metrum ist هزج: – – – ⏑ | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – –.
[3] Türkische Titel; vgl. Ho *Schr.* p. 7.

von بيغو, welches wiederum für يبغو verlesen ist. Die Form بيغو — lies يبغو — hat [Mohl], *Fragments relatifs à la religion de Zoroastre*, p. 26, Z. 16, ebenso die Schahnamehandschrift des Lazarewschen Instituts[1] zu Moskau aus dem Jahre 1245 der Flucht.

Hierbei sei es mir gestattet, eines andern alten Fürstentitels bei den Türken zu erwähnen, *Šad*, wozu Marquart, *Ērānšahr*, p. 69 und 85 zu vergleichen ist. Derselbe Titel findet sich auch bei Moses Kaḷankaituatzi l. ii, c. p. 12, p. 111, Z. 12 v. o. (ed. Emin). Hier ist die Rede von dem Neffen und zugleich Feldherrn des ‚Königs von Norden', d. i. des Chākān der Chazaren — *որում ի պատիւ իշխանութեան իւրեանց Շաթ անուն կարդային* — ‚welchem sie nach der Rangordnung ihrer Regierung den Namen *Šath* beilegen'. Die Formen *šath* (**šāϑ*)[2] und *šad* (**šāδ*) können iranischen Ursprungs sein. Vgl. Nöldeke, *Ṭabarī*, p. 13, Anm. 1 und pers. *šāδvard* ‚Königsthron' bei Ho. *Schr.* § 19, 5, p. 45.

---

[1] Vgl. *Каталогъ книгъ и рукописей библіотекъ Лаз. Инст. Вост. языковъ* (Moskau 1888) p. 26, Nr. 337.

[2] Die Form **šāϑ* wäre dann die ältere, arsacidische. Über eine arsacidische Dynastie (im 4. Jahrh. n. Chr.) nördlich vom Kaukasus vgl. Agathangelos (ed. Tiflis 1882) p. 502 und Faustus von Byzanz (ed. Patkanow) l. iii, c. 6, 7, (p. 12, Z. 2 v. u.; ed. Patkanow ff.).

Der Ursprung der armenischen Fürstentümer.

Von

B. Chalatianz.

Dank den Fortschritten der babylonisch-assyrischen Forschungen in Vorderasien ist uns unter den Ruinen Armeniens ein neues Volk entstanden, von dem bis zur jüngsten Zeit nichts bekannt war. Der Name des Volkes ist bis auf uns nicht gekommen, das Land selbst aber nennen die Annalen der assyrischen Könige und das alte Testament ‚Urarṭu' (Ararat). Urteilt man nach den hier entdeckten Keilinschriften, so hat sich dieses Land in unmittelbarer kultureller Abhängigkeit von Assyrien befunden. Merkwürdig ist, daß diese Inschriften der Könige von ‚Urarṭu' nicht ein einziges Mal das Land bei diesem Namen nennen, sondern stets von Biaina sprechen, unter welchem Namen das östliche Ufer des Wansees mit der Hauptstadt Thuspa (das heutige Wan) gemeint ist. Die obersten Götter waren: H̱aldis (𒀭 [cuneiform]),[1] Theisbas (Windgott = 𒀭 [cuneiform]) und Ardinis (Sonnengott = 𒀭 [cuneiform]). Ihnen folgt eine ganze Reihe kleinerer Götter, als Beschützer einzelner Städte und Ortschaften, wie wir sie bei den Griechen auch finden (δαίμονες). Unter ihnen ist besonders der Gott Arazas zu bezeichnen, der offenbar mit Araxes, beim Volke Araz, dem Flusse Großarmeniens identisch ist.

Dank der günstigen geographischen Lage des Landes und dem Unternehmungsgeiste seiner Fürsten breitete Urarṭu seinen politischen Einfluß über alle benachbarten Völker aus und trat auch bald als

[1] Also es handelt sich nicht etwa um ein Volk der ‚H̱aldäer'!

gefährlicher Gegner Assyriens auf. Erst das Andrängen neuer Völker aus dem Innern Asiens hat diesen nördlichen Koloß vernichtet und unter seinen Ruinen seine einstige Größe begraben (am Ende des vii. Jahrhunderts).[1]

Die neuen Eroberer waren die Kimmerier. Sie gehörten wohl zu jenem großen Strome der Indoeuropäer, welche sich ungefähr um dieselbe Zeit aus Asien in die südrussischen Steppen ergossen und, die Ufer des schwarzen Meeres umgehend, nach der Balkanhalbinsel weiterzogen. Die Kimmerier hatten zwei Wege zum Betreten Armeniens vor sich: entweder mußten sie über den Kaukasus, d. h. باب الابواب die Derbend-Tore (nicht Darial-Schlucht) am Kaspischen Meer, was für große Scharen ein sehr unbequemer Weg war, oder sie mußten von der Balkanhalbinsel über den Bosporus und von da aus über Kappadocien in Armenien einfallen. Doch konnten die neuen Eroberer ebenso gut ihren Weg südlich von den Ufern des Kaspischen Meeres nehmen, wo sie die geringsten Hemmnisse fanden: Medien bildete damals eine Reihe kleinerer Fürstentümer, die keines besonderen Widerstandes fähig waren.

Die politische Karte Kleinasiens veränderte sich auf diese Weise vollständig. Was wurde aus den Urarṭäern? Sind sie weiter gegen Norden gezogen und haben sie sich in den Bergen festgesetzt, wie die Basken in Spanien, oder haben sie sich mit den neuen Ein-

---

[1]

Urarṭu	Assyrien
1. Aramē	
Lücke	Salmanassar II. 860—825
2. Sarduri (Seduri) Sohn des Lutipris	
3. Išpuini (Ušpina)	Šamši Ramman II. 825—812
4. Menua (sein Sohn)	
5. Argisti I. (Sohn des Menua)	Salmanassar III. 783—773
6. Sarduri II.	Tiglat Pileser III. 745—727
7. Rusa (Ursa) I.	Sargon 722—705
8. Argisti II.	
9. Rusa II.	
10. Erimena	
11. Rusa III.	Assarhaddon 680—668
12. Sarduri III. (Kimmeriereinfall)	Assurbanipal 668—626.

dringlingen vermischt — es entzieht sich unserer Kenntnis. Auf jeden Fall mußten die halbwilden Ankömmlinge die vorgefundene Kultur des lange Jahrhunderte Vorderasien beherrschenden Volkes sich aneignen. Was das Verschwinden der Keilschrift um diese Zeit betrifft, so muß man annehmen, daß nur die urarṭäischen Gelehrten diese Schrift gekannt haben und daß dieselbe wegen ihrer Kompliciertheit von den Eroberern nicht ohne weiteres zur Fixierung ihrer sehr reichen Sprache angenommen werden konnte. Deshalb bleibt das Land einige Jahrhunderte hindurch unter griechischem Einfluß bis zum v. Jahrhundert, wo erst das armenische Alphabet eingeführt wurde.

Aus Mangel an entsprechendem Material sind wir nicht im Stande jene politischen und geistigen Processe zu verfolgen, die zur Vereinigung aller getrennten Provinzen des Landes unter der Herrschaft der Armenierkönige (von den Parthern) geführt haben. Die Berichte des Moses von Khorēne haben mehr mythischen als historischen Charakter, indem sie aus Volksüberlieferungen geschöpft sind. Unzweifelhaft müssen wir in ihnen auch historische Tatsachen voraussetzen, doch sind dieselben gewiß sehr verändert durch das Wandern von einem Geschlecht zum andern. Das Dunkel lichtet sich erst um die Hälfte des ii. Jahrhunderts v. Ch., als in Armenien die Dynastie der Arsaciden begann (150 v. Chr.). Jetzt fließen unsere Quellen reichlicher und es treten auch Berichte griechischer und römischer Historiker hinzu. Es war ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte Armeniens, als es nach langem inneren Zwiespalt unter einem König sich zusammenfand.

Es war Wałarschak, ein Bruder Arsaks des Großen. Nach einer Überlieferung soll der große ‚Nacharar‘ (Fürst) Bagarat Pharasian dem in Armenien eingedrungenen Wałarschak entgegengeeilt sein, um ihm aufs Haupt die Krone seiner Väter zu setzen und ihn auf den goldenen Thron zu führen. Diese Erzählung zeugt charakteristisch dafür, daß das Land auch eigene Stammeskönige gekannt hatte; aber noch interessanter ist die Rolle, die seit dieser Zeit in der Geschichte Armeniens die ‚Nachararen‘, die Verwalter der einzelnen Provinzen, spielen.

Woher stammten sie?

Bevor ich an die Besprechung dieser Frage herantrete, halte ich es für zweckmäßig, mich in Kürze über das Bild der politischen Hierarchie Armeniens in der Epoche der Arsaciden auszulassen:

a) Als eine der ersten Würden der Armenier ist die Stellung des ‚Nahapet‘ anzusehen, der (wie schon die Etymologie des Wortes zeigt: pers. *nah* = der erste, *pet* = Haupt) an der Spitze des Stammes als oberster Richter und als Anführer im Kriege stand. Ihm folgt

b) der Tanuter (arm. *tun* = Haus, *ter* = Herr), dem ein Geschlecht unterstand. Dieses Amt existiert auch jetzt noch bei den Armeniern: *tanuter* heißen jetzt die Dorfältesten.

Der Ursprung dieser beiden Ämter ist in prähistorischer Zeit zu suchen.

c) Aspet (Sanskr. *asva* = Pferd, *pet* = Haupt), der Anführer der Reiterei, sogar des ganzen Heeres. Die obersten Befehlshaber hießen gewöhnlich:

d) Ṣoravar (*ṣor* = Heer, *varel* = führen) und

e) Sparapet.

Weniger klar ist uns die Stellung der sogenannten

f) Sepuh, die die großen Grundbesitzer Armeniens gewesen zu sein scheinen. Sie waren offenbar mit politischer Macht auf ihren Grundbesitzen ausgestattet.

Der Verwalter eines bestimmten Landstriches hieß gewöhnlich

g) Išchan. Es ist möglich, daß dieses für uns dunkle Wort sich mit assyrischem *šaknu* (Statthalter) deckt.[1] In diesem Falle müssen wir annehmen, daß dieses Amt durch unmittelbaren Einfluß assyrisch-babylonischer Kultur entstanden ist und in Armenien dank gewissen politischen Faktoren die etwas weitere Bedeutung eines ‚Provinzhauptes‘ erhalten hat.

Die armenischen Historiker selbst unterscheiden von diesen Išchanen die sogenannten

---

[1] Wie der Titel der Chorchoruni-Fürsten ‚Machazuni‘ aller Warscheinlichkeit nach sich mit assyrischem *bel maḫazi, -âni* (Statthalter) deckt.

h) Nachararen, die nach dem Könige die wichtigste Person in der politischen Hierarchie Armeniens vorstellen.

Was waren diese Nachararen und woher leiteten sie ihr Geschlecht ab?

Die erste Frage macht uns wenig Schwierigkeiten, da wir sehr viel Material aus Berichten der armenischen Geschichtsschreiber, vom IV. Jahrhundert beginnend, schöpfen können. In historischer Epoche waren es Vasallen des Königs, die die einzelnen Provinzen verwalteten und eigene Heere hielten, die sie auf den Ruf des Königs (Arka, auch Thagavor = der Träger der Krone) gegen den gemeinsamen Feind verbanden. In der Zeit des Interregnums, z. B. im V. Jahrhundert, sehen wir diese Nachararen an der Spitze der Volkswehr den von Osten nach Westen kommenden Feind abwehren. Einige Geschlechter, wie die der Bagratuni, Arzruni und Mamikonian, nahmen eine besonders ehrenvolle Stellung ein; die ersteren z. B. genossen den Vorzug den Arsaciden die Krone aufs Haupt setzen zu dürfen. Es wurde den Nachararen das Recht verliehen, während der königlichen Mahlzeit auf den Kissen zu liegen. Anfangs waren es wohl nur Geschlechtsfürsten, später aber wurde die Bezeichnung ‚Nacharar' auch für treue Dienste vom Könige geschenkt. Es sind offenbar daher zwei Stufen der Nachararwürde entstanden: 1. die höheren Nachararen, in denen wir die älteren Erbfürsten zu erblicken haben, und 2. die zweiten, die durch des Königs Gnade entstanden waren. Der in Ungnade gefallene Nacharar ging seiner Würden verlustig und es blieb ihm nichts anderes übrig, als mit der Waffe in der Hand seine Rechte zu verfechten. Solche Auflehnungen haben nicht selten den Charakter von Bürgerkriegen angenommen. In der ganzen armenischen Geschichte sehen wir den Streit der Nachararen mit dem Haupt des Reiches sich fortpflanzen; das Übergewicht war bald auf der einen, bald auf der anderen Seite. Diese Geschlechtsfürsten sind gewohnt, sich als alteingesessene Besitzer des Landes zu betrachten und der König erschien ihnen stets als ein Aufgedrängter. In dieser Anschauung birgt sich eine tiefe historische Wahrheit. Einerseits wollten die fremdländischen, persi-

schen Eroberer durch Gewalt und Güte den Widerstand der alten Machthaber brechen und ihre eigene unbeschränkte Herrschaft ausüben, andererseits konnten die Nachararen jene wichtige Rolle nicht vergessen, die sie als unabhängige Verwalter des Landes in früheren Zeiten gespielt hatten.

Wo haben wir nun die ersten Ursprünge dieser Würde zu suchen?

Wir müssen zu diesem Zwecke wieder zurückgehen und uns den politischen Zustand zu vergegenwärtigen suchen, in welchem Armenien vor dem Antritt der Arsaciden sich befand. Wenn wir einerseits dem ersten Buche der Geschichte des Moses von Khorēne ‚Über die Haikiden' als dichterischer Überlieferung sein volles Recht zugestehen, so können wir andererseits jenem Werke als einem historischen Denkmal keinen großen Wert beimessen. Uns stehen hier aber zwei Quellen zur Verfügung: 1. Die Annalen der assyrischen und 2. die Annalen der Wan'schen Fürsten. Ungeachtet des reichen ethnographischen Materials, das wir in diesen Denkmälern finden, ist es schwer zu bestimmen, welchen Volksstamm wir vor uns haben und wo sein Sitz zu suchen ist. Wir finden hier jedoch wertvolle historische Berichte über die uns interessierende Frage, welche dadurch eine originelle Beleuchtung erhält.

Die Annalen der Könige von Urarṭu geben bei Aufzählung der Siege über eine Reihe von Ländern und Städten den Namen der letzteren in der Mehrzahl der Fälle ganz charakteristische Endigungen: *-āni* (Man-āni), *-īni* (Eria-īni, Urme-īni) und *-ūni* (Tari-ūni, Bust-ūni). Dieser Auslaut muß in allen drei Variationen als eigenster Besitz der Sprache des Volkes angesehen werden, das vom Tale des Ararat bis zum Wan- und Urumiasee herrschte, da doch derselbe auch den Namen derjenigen Städte eigen ist, die weit über die Grenzen Urarṭus hinaus lagen (Bustūni = Parsua, Manāni = Man). Die Silbe *ni* drückt offenbar die Zugehörigkeit (= Gen. sing.) oder die Mehrzahl (Nom. plur.) aus, wie im Georgischen. Man muß auch annehmen, daß alle drei Formen zuletzt in eine Form *-ūni* zusammengeschmolzen sind und zwar wohl unter dem

Einflusse des armenischen Zeitwortes *uni-m* = ich habe, *uni* = er hat. Diese Vermutung findet eine Bestätigung in jener originellen Deutung einiger Namen der armenischen Nachararen, die von demselben Moses von Khorēne (v. Jahrhundert) versucht worden ist: Gnuni heißt nach seiner Etymologie *gini-uni* = der Weinbesitzende = der Weinschenk am Königshofe; Arzruni = *arziv-uni* = der Besitzer des Adlers u. s. w. Der größte Teil der auf uns gekommenen Namen der armenischen Nachararen trägt diese charakteristischen Endsilben *-ūni*, die auch den nicht-urartäischen Personennamen beigefügt werden, wie z. B. Pahlaw-uni, Bagrat-uni, Arschak-uni etc. — Möglicherweise muß man in den gegenwärtigen Familiennamen der Armenier das Suffix *-jan* als Verkürzung des oben angeführten *-āni* ansehen; doch konnte es auch das Resultat des Einflusses der persischen Sprache sein, in welcher *-ān* die Endung des nom. plur. ist.

Ich will mich nicht nur auf philologische Beweise betreffend den Ursprung der armenischen Nachararen beschränken, sondern möchte auch einige Geschlechter nennen, deren Spuren wir in der Geschichte von Urarṭu finden.

I. Apahuni. Diese Fürsten nahmen eine der ehrenvollsten Stellungen in der Reihe der übrigen Geschlechtsfürsten Armeniens ein. Eine Provinz von Turuberan (nördlich vom Wansee) hieß nach ihnen Apahuni-q (*q* = pl. im Arm.). Den Namen dieses Landes sehen wir in der Form von ‚Abaeni' (𒀀 𒁀 𒂊 𒉌) unter der Zahl jener 23 Fürstentümer, deren Könige vereint gegen Tiglat Pileser I. während dessen Feldzuges gegen das Land Nairi im Jahre 1100 v. Chr. vorgingen.[1] Vielleicht ist dieses Land auch unter ‚Abunie', das vom Könige Argistis genannt wird, gemeint.

II. Artsruni. Dieses Geschlecht besaß großen Einfluß im arsacidischen Armenien und auch am persischen Hofe. Während des Einfalles der Araber in Armenien stand dieses Geschlecht im Vereine mit dem der Bagratuni an der Spitze der nationalen Bewegung, die zur Thronbesteigung der Dynastie der Bagratuni im

[1] Prisma-Inschrift des Tiglat-Pilesers I.

Jahre 887 führte. Der Stammbesitz der Arzruni war die größte Provinz des Landes — Waspurakan mit der Hauptstadt Wan, welches auch Schamiramakerta, auch Wantosp (= Tušpa der urarṭäischen Inschriften) hieß. Wir sehen, dieses Land deckt sich mit dem urarṭäischen Biainas (βουάνα, Ptol.). In der Inschrift, die in dem in der Nähe Wans befindlichen Felsen Meher Kapussi ausgehauen ist, lesen wir in der Zahl der übrigen Städte, deren Göttern vom Könige Opfertiere dargebracht wurden, auch den Namen der Stadt Ar-tsu-u-i-ni-ni[1] (Variante: Ar-tsu-ni-u-i-ni-e),[2] was in wörtlicher Übersetzung lautet etwa: die Stadt, die dem Geschlechte der Artsūni gehört. Welche Ereignisse diesem Fürstengeschlechte die Herrschaft über das große Land gaben, darüber schweigen unsere Quellen.

III. Amatuni. Dieser Name soll vielleicht mit A-ma-da (‚die Meder' bei Assurnasirpal) verglichen werden. Die Erklärung ‚Abkömmlinge', die Moses von Khorēne diesem Geschlechtsnamen gibt, ist völlig auf das persische امدان (*amadan*) = ‚kommen' begründet und hat deshalb keine Bedeutung. — Andrerseits ist auch die Vergleichung mit dem Namen der A-ma-da-ni-Gebirge (unweit von Amid, Assurnasirpal) natürlich nicht ausgeschlossen.

IV. Rštuni. Diesem Nachararengeschlecht gehörte einer von den Bezirken Waspuraḳan's, am östlichen Ufer des Wansees an; er hieß Rštuniq. (Die älteste Form dieses Namens lautet ‚Ruštuniq'.) Möglicherweise dürfen wir in diesem Namen die Wiederspiegelung der drei Rušas der Könige von Urarṭu erblicken. Auch jetzt noch existiert ein Kurdenstamm zwischen Musch und Sassun, der Rštuni heißt und armenisch spricht. Vgl. Ursa der assyrischen Inschriften.

V. Ermanthuni. Dieser Name, der sich keiner philologischen Deutung fügt, ist vielleicht neben Erimena zu stellen, dem Namen des zehnten Königs von Urarṭu, des wahrscheinlichen Zeitgenossen des Assarhaddon (680—668).

VI. Nach der Überlieferung des Moses von Khorēne existierte in Armenien vor der Dynastie der Arsaciden das Nachararen-

---

[1] Sayce v, 15: Deyrolle: Ar-tsu-ni-u̱-i-ni-ni (*J. R. A. S.* xx, 5. 7).

[2] Sayce xi, 1.

geschlecht Manavazian, das in seinem Namen wohl den des Menua, des Sohnes des Išpuini, wiederspiegelt (Ende des ix. oder Anfang des viii. Jahrhunderts). Vgl. die Stadt Manavazakert am Nordufer des Wansees.

VII. Truni[1] möchte ich mit Tar-i-u-ni vergleichen, dem Namen eines Landstriches nordwestlich von Wansee. Die Deutung von Sayce ‚mächtiges Land' (von *taraje* = mächtig) scheint einstweilen wenig begründet zu sein.

VIII. Saharuni[2] läßt sich zu Šu-ra, dem Namen einer Provinz des Wan'schen Reiches stellen.

IX. Vardzavuni erinnert lebhaft an den Namen des Landes A-bar-si-u-ni (𒀀 𒁇 𒋛 𒌋 𒉌), das von Tiglat Pileser I. unter den 23 Fürstentümern von Nairi erwähnt wird.[3] Diesen Namen finden wir auch in einer der Annalen Argistis in der Form von (Stadt) A-bur-za-ni-ni. Dieses Fürstentum ist wol in der Nähe vom Wansee zu suchen.

X. Paluni[4] läßt sich mit urarṭäischem Pa-la-i-ni vergleichen. Sayce glaubt aus irgend einem Grunde, dieses Land liege in Georgien. (?)

XI. Chorchoruni waren wohl Abkömmlinge aus Charchar,[5] einem Lande südlich vom Urumiasee.

Wir haben hier gesehen, daß den 11 Nachararengeschlechter ein sehr hohes Alter zukommt. Hier taucht nun von selbst die Frage auf: gehörten diese in assyrischen und urarṭäischen Quellen sich findenden Namen der ganzen Bevölkerung jeder einzelnen Provinz, oder nur einem Geschlecht, das an ihrer Spitze stand? Vom Gesichtspunkte der Theorie über die Familienordnung würde die Lösung dieser Frage keinen Schwierigkeiten begegnen: der Name des ersten Familienhauptes überträgt sich auf das ganze Geschlecht und das Land, welches von diesem Geschlechte bewohnt wird. Daß auch

[1] Schulz, *Journal asiatique*, T. ix, troisième série.
[2] und [4] Ebenda.
[3] Prisma-Inschrift des Tiglat Pilesers I.
[5] Sargon, *Prunk*. 61, xiv, 7. Sanh. ii, 28. Salm. Ob 125.

bei den Armeniern tatsächlich die Familienordnung geherrscht hat, geht aus dem Vorhandensein der Nahapet- und Tanutergewalt hervor. Die Natur des Landes mit seinen umschließenden Gebirgszügen trug dazu bei, daß diese Form politischen Lebens Jahrhunderte lang fortlebte. Das Nachararentum mußte eben auf diesem Boden patriarchalischer Lebensordnung entstehen dank der alten, gesetzlichen Macht dieser Geschlechter, die auch in historischer Zeit an der Spitze der Provinzen standen. Es wird uns jetzt klar, weshalb keine von den Inschriften der Wan'schen Könige den Namen des ihnen untergebenen Volkes nennt, denn dieses bestand eben aus einer Menge kleinerer Stämme. Das Reich Urarṭu erhob sich trotz seiner politischen Macht niemals bis zur Idee der nationalen Einheit, und dies ist wohl mit ein Grund seines Unterganges gewesen. Das Eindringen der Kimmerier (viii. Jahrhundert v. Chr.) hat das politische Bild Armeniens offenbar wenig verändert: es verschwand nur die Königsgewalt, die von den Stammeshäuptlingen als eben solches Joch wie die Herrschaft der Arsaciden empfunden worden war; den einzelnen Fürsten war es jedoch leicht, in ihren unzugänglichen Bergen ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Es mußten jetzt freilich auch sehr viele von ihnen ausscheiden, von deren einstiger Existenz die Annalen der urarṭäischen Könige reden. An ihre Stelle traten die Anführer der eingedrungenen Eroberer, die nun mit den früheren Provinzfürsten die höchste Hierarchie Armeniens, das Nachararentum, bildeten. Auf sie ging nun das Schicksal des Landes über.

Berlin, den 1. Februar 1902.

Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata.[1]

Von

M. Winternitz.

Ich habe zuerst auf dem Pariser Orientalistenkongreß (1897) auf die in der Whish Collection der Royal Asiatic Society befindlichen Manuskripte der südindischen Rezension des Mahābhārata aufmerksam gemacht und später (im Jahre 1898) im *Indian Antiquary* Auszüge aus südindischen MSS. des *Ādiparvan* veröffentlicht. Kürzlich hat auch Lüders von dem *Virāṭaparvan* und anderen Teilen des Mahābhārata Auszüge aus südindischen MSS. gegeben.[2] Ich selbst habe mich während der letzten vier Jahre damit beschäftigt, Auszüge aus den südindischen MSS. des *Sabhāparvan* zu machen, die ich in nicht zu ferner Zeit zu veröffentlichen hoffe. Dank der Unterstützung der Wiener kaiserlichen Akademie der Wissenschaften ist es mir auch möglich gewesen, von einem großen Stück des Sabhāparvan vollständige Kollationen zu machen, welche einer künftigen kritischen Ausgabe des Mahābhārata zugute kommen sollen.

Es liegen mir für den Sabhāparvan zwei Manuskripte vor: ein recht altertümlich aussehendes Malayalam-MS. der Whish Col-

[1] Diese Abhandlung wurde auf dem XIII. Internationalen Orientalistenkongreß in Hamburg in Abwesenheit des Herrn Verfassers auf dessen Wunsch durch Prof. L. v. Schroeder verlesen.

[2] Heinrich Lüders, Über die Grantharecension des Mahābhārata. (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Cl. N. F. Bd. IV, Nr. 6) Berlin 1901.

lection der Royal Asiatic Society, und ein jedenfalls nicht sehr altes Telugu-MS. des India Office.

Ich möchte mir erlauben, wenigstens in lapidarischer Kürze über die Hauptresultate der Vergleichung dieser beiden südindischen MSS. mit der Vulgata zu berichten, um daran einige Bemerkungen über das zu knüpfen, was mir vor allem auf dem Herzen liegt: die Notwendigkeit einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata.

Die Abweichungen der südindischen MSS. von der Vulgata sind wesentlich von fünferlei Art:

1. Stoßen wir von Zeile zu Zeile auf eine Unmasse von *variae lectiones*, von denen viele (wie der Wechsel zwischen den Partikeln *hi, ha, ca, vai, tathā, tadā* etc. etc. oder den Vokativen *viśāmpate, bhārata, yudhiṣṭhira* etc. etc.) ganz und gar nichtssagend sind, während bei anderen die Kritik sich die Frage vorlegen muß, ob die Lesart der MSS. oder die der Vulgata den Vorzug verdient. Es wäre eine kühne Behauptung zu sagen, daß diese ganze *varietas lectionis* für eine kritische Ausgabe des Textes belanglos sei.

2. Größere Verschiedenheiten zwischen den Texten, wobei der Umfang des Textes derselbe bleibt. Solche finden sich hauptsächlich in den im Sabhāparvan ziemlich häufigen Königslisten und Listen geographischer Namen, wo die südindischen MSS. häufig andere Namen haben als die Vulgata; so im 8. Adhyāya, wo die Könige aufgezählt werden, welche dem Yama ihre Aufwartung machen, und im 52. Adhyāya, wo Duryodhana die Völker aufzählt, welche dem Yudhiṣṭhira tributpflichtig geworden sind. Auch kommt es öfters vor, daß die Reihenfolge der Verse in den südindischen MSS. eine andere ist, als in der Vulgata.

3. Erweiterungen des Textes in den südindischen MSS., ohne daß der Gedankengang oder der Lauf der Erzählung wesentlich beeinträchtigt wird. So enthält gleich der erste Adhyāya in der Vulgata nur 20 Ślokas, statt deren das Malayalam-MS. 30, das Telugu-MS. 34 hat, während der Inhalt im wesentlichen derselbe ist. Oder im 14. Adhyāya wird der Gedanke, daß Jarāsandha getötet werden muß, ehe Yudhiṣṭhira das Rājasūyaopfer begehen kann, im

Malayalam-MS. in 16 Ślokas ausgesprochen, während die Vulgata dazu nur 10 Ślokas braucht. Das Telugu-MS. stimmt hier mit der Vulgata überein. Im 38. Adhyāya spricht im Malayalam-MS. nicht bloß Bhīṣma, sondern auch Sahadeva, um dem Śiśupāla gegenüber die dem Kṛṣṇa erwiesenen Ehren zu rechtfertigen. Im 51. Adhyāya schildert Duryodhana die Reichtümer des Yudhiṣṭhira in 35 Ślokas, wo das Malayalam-MS. dieselbe Schilderung in 76 Ślokas ausspinnt. Daß in solchen Fällen die kürzere Version der Vulgata ursprünglicher ist, wird niemand bezweifeln. Aber gewiß ist es, daß auch die Redaktoren der Vulgata oft in ähnlicher Weise mit dem Text verfahren sind, wie wir es hier bei den südindischen MSS. nachweisen können.

4. Zusätze, welche zu dem Inhalt der Vulgata etwas wesentliches hinzufügen. Diese kommen zunächst wieder in den schon erwähnten Listen von Namen vor. Im 28. Adhyāya z. B., wo Arjuna's Digvijaya beschrieben wird, fügt das Malayalam-MS. noch eine Anzahl von Wunderländern hinzu, welche Arjuna erobert haben soll; unter anderem werden der Berg Meru, der Jambū-Baum und der Jambū-Fluß ausführlich geschildert (Vulgata 21 Ślokas, Malayalam-MS. 80 Ślokas). Im 31. Adhyāya wird der Dakṣiṇadigvijaya des Sahadeva in der Vulgata in 79 Ślokas geschildert, während die beiden südindischen MSS. statt dessen 137 Ślokas haben und viele geographische Namen hinzufügen. Reichliche Zusätze enthalten die südindischen MSS. namentlich in den Abschnitten, die sich mit Kṛṣṇa beschäftigen. So haben im 22. Adhyāya die beiden südindischen MSS. um 10 Ślokas mehr als die Vulgata. Jarāsandha ergeht sich hier in Schmähungen gegen Kṛṣṇa und erinnert ihn an seine Flucht und Niederlage. Es folgen dann zwei Adhyāyas in den südindischen MSS., in denen der Grund der Feindschaft zwischen Kṛṣṇa und Jarāsandha, die Besiegung des Kṛṣṇa und die Geschichte von Kaṃsa erzählt wird. Auch im 36. Adhyāya behandeln die südindischen MSS. die Ehrung des Kṛṣṇa viel ausführlicher (25 Ślokas mehr) als die Vulgata. Der Kampf zwischen Kṛṣṇa und Śiśupāla, welchen die Vulgata in Adhyāya 45 schildert, wird ebenfalls in den

südindischen MSS. viel ausführlicher dargestellt; letztere haben 142 Ślokas mehr als die Vulgata. Unter anderem tritt hier Nārada auf und hält auf Wunsch des Yudhiṣṭhira einen Vortrag über Omina und Portenta.

Der wichtigste Zusatz findet sich aber hinter Adhyāya 38, wo in den südindischen MSS. nicht weniger als 22 Adhyāyas eingeschoben sind, welche das ganze Leben des Kṛṣṇa schildern. Yudhiṣṭhira sagt zu Bhīṣma: ‚Ich wünsche die Taten des Gottes ausführlich zu hören, erzähle mir, o Großvater, der Reihe nach die Taten dieses Verehrungswürdigen und seine Inkarnationen.‘ Darauf beginnt Bhīṣma die Geschichte des Kṛṣṇa ganz im Purāṇastil mit der Schöpfung, erzählt von der Tötung des Madhu und Kaiṭabha, von den verschiedenen Inkarnationen (Varāha, Narasiṃha u. s. w.) und den wichtigsten Episoden aus dem Leben des Kṛṣṇa.

Beachtenswert ist, daß dieser ganze Zusatz sich auch im Telugu-MS. findet, aber nicht gleich hinter Adhyāya 38, sondern in der Mitte von Adhyāya 39 an einer weniger passenden Stelle. Das ist deshalb wichtig, weil wir auch in der Vulgata häufig finden, daß offenbare Zusätze an irgend einer unpassenden Stelle eingefügt sind, entweder einige Verse vor oder einige Verse nach der Stelle, wo sie eigentlich besser hineinpassen würden. Überhaupt ist das Studium dieser Zusätze äußerst lehrreich für den Kritiker, der daraus oft ersehen kann, wie auch in der Vulgata in ganz ähnlicher Weise Zusätze gemacht worden sind. Es ist übrigens nicht ausgemacht, daß alles, was in den südindischen MSS. steht und in der Vulgata fehlt, Interpolation sein muß. In der Regel wird dies wohl der Fall sein, aber manche der Zusätze machen ganz den Eindruck der Echtheit.

5. Für die Kritik am wichtigsten sind die Auslassungen in den südindischen MSS., d. h. die Stellen, wo die Vulgata etwas hat, was in den südindischen MSS. fehlt. Häufig genug kommt es vor, daß ein Śloka, ein Halbśloka oder auch 2—3 Ślokas fehlen, hingegen sind größere Auslassungen selten. Im 15. Adhyāya hat die Vulgata Verse (7—10), in denen Yudhiṣṭhira zu Kṛṣṇa sagt: ‚Da

du selbst dich vor Jarāsandha fürchtest, so fürchten auch wir uns.' Diese Stelle fehlt in beiden südindischen MSS. Möglicherweise haben wir hier eine bewußte Auslassung der sowohl für Kṛṣṇa als auch für Yudhiṣṭhira wenig schmeichelhaften Worte. Im 18. Adhyāya wird die Geburt des Jarāsandha erzählt, und es ist von der Rākṣasī Jarā die Rede. Die Vulgata gibt hier in den Versen 2—5 eine ausführliche Beschreibung des Kults dieser Lokalgöttin, welche im Malayalam-MS. fehlt (nicht aber im Telugu-MS.). Der 44. Adhyāya der Vulgata (Bhīṣma fordert den Bhīma auf, den Śiśupāla zu töten; Schmährede des Śiśupāla gegen Kṛṣna; Replik des Bhīṣma) fehlt im Malayam-MS., findet sich aber im Telugu-MS. Im 46. Adhyāya fehlt in dem Malayalam- (nicht im Telugu-)MS. die ganze Stelle (Śl. 18—32), wo Yudhiṣṭhira in Folge der Weissagung des Vyāsa den Wunsch äußert, sterben zu wollen, dann aber auf Zureden der Brüder seinen Entschluß kundgibt, ein tugendhaftes Leben zu führen und jeden Streit zu vermeiden, um das drohende Verhängnis abzuwenden. Im 67. Adhyāya endlich — um nur noch eines zu erwähnen —, wo Draupadī ihres Gewandes beraubt wird und zu dem Gott Kṛṣṇa fleht, der dann in wunderbarer Weise immer wieder ihre Blöße bedeckt, so oft ihr das Kleid vom Leibe gerissen wird, ist die südindische Version viel einfacher, kürzer und weniger ausgeschmückt, als die Erzählung in der Vulgata.

Merkwürdig ist das Verhältnis des Telugu-MS. zum Malayalam-MS. einerseits und zur Vulgata andererseits; es stimmt nämlich bald mit dieser, bald mit jenem überein. Mir macht es den Eindruck, als hätte der Schreiber des Telugu-MS. eine der Vulgata nahekommende nordindische Vorlage vor sich und die südindische Version im Kopfe gehabt. Für diese Annahme spricht die nachträgliche Einfügung der Kṛṣṇa-Legenden, und bezeichnend ist auch, daß z. B. zu Anfang des 25. Adhyāya im Malayalam-MS. zwei Ślokas stehen, welche in der Vulgata fehlen, im Telugu-MS. aber prima manu an den Rand geschrieben sind.

Soviel über die Hauptresultate meiner bisherigen Vergleichungen. Als ich auf dem Pariser Orientalistenkongreß zum ersten Mal auf

die südindischen MSS. des Mahābhārata hinwies, bezeichnete ich es als das wichtigste Ergebnis des Studiums dieser MSS., dass sie die völlige Unzulänglichkeit der Kalcuttaer und Bombayer Ausgaben — der sogenannten Vulgata — zur Evidenz dartun. Meine weiteren Untersuchungen haben mich in dieser Ansicht nur immer wieder bestärkt. Die Vulgata, auf welcher alle bisherigen Forschungen über das altindische Epos fußen, ist keine ‚Ausgabe' im Sinne der europäischen Philologie, sondern ein Abdruck, dem nur der Wert eines guten — ich gebe zu, eines sehr guten — Manuskripts zukommt. Im übrigen können wir uns auf ein gutes südindisches MS. mit demselben Recht oder Unrecht berufen, wie auf die Vulgata, wenn es gilt, irgend etwas über das Epos oder das ‚epische Zeitalter' auszusagen. Ich wiederhole, was ich in Paris gesagt, und was ich in meinem Aufruf zur Gründung einer ‚Sanskrit Epic Text Society' an den Kongreß in Rom erklärt habe: Was Not tut und was die *conditio sine quâ non* aller Forschungen über das altindische Epos sein muß, ist eine nach streng philologischen Grundsätzen gemachte **kritische** Ausgabe des Mahābhārata. Möge es den in Hamburg versammelten Sanskritisten gelingen, dieses Haupt-Desideratum der indischen Philologie der Erfüllung näher zu bringen!

Anzeigen.

1. *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum* by DON MARTINO DE ZILVA WICKREMASINGHE. London 1900.
2. *Catalogue of the Sinhalese printed books in the Library of the British Museum* by DON MARTINA DE ZILVA WICKREMASINGHE. London 1901.

Es sind zwei sehr wertvolle Publikationen, die hier vor uns liegen. Der Katalog der sinhalesischen Handschriften des British Museums reiht sich würdig dem von WESTERGAARD verfaßten Katalog der indischen Handschriften der Kopenhagener Bibliothek von 1846 an, welcher ebenfalls eine ganze Anzahl von sinhalesischen Manuskripten enthält, zum Teil dieselben, die wir hier bei WICKREMASINGHE finden. Vorausgeschickt ist eine kurze, aber alles Wesentliche berührende Geschichte der sinhalesischen Literatur, welche der Verfasser in vier Perioden einteilt: 1. Von den ältesten Zeiten, d. h. von der Einführung der Schrift[1] bis zum 5. Jahrhundert A. D. 2. vom 5. bis zum 12. Jahrhundert. 3. vom 12. bis zum 15. Jahrhundert. 4. vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Dann folgt das Verzeichnis der

[1] Auf S. x sucht WICKREMASINGHE aus verschiedenen Stellen des Mahâvaṃsa nachzuweisen, daß Ceylon schon vor der Zeit des Waṭṭagâmini (88—76 vor Chr.) eine schriftliche Literatur besessen habe. Das Faktum wird wohl zuzugeben sein, denn es ist kein Grund anzunehmen, daß man in Ceylon zur Zeit des Açoka nicht geschrieben haben soll, wenn auch keine Inschriften aus dieser Zeit mehr vorhanden sind. Dagegen beweisen Stellen wie Mahâvaṃsa VIII, 3 und X, 48 natürlich nichts, da die Geschichte von Vijaya und von Abhaya zum größten Teil in das Gebiet der Fabel gehört.

Handschriften, beginnend mit einer sinhalesischen Übersetzung des Matthäusevangeliums, dem einzigen biblischen Text in der Sammlung. Den wichtigsten Teil bildet natürlich die buddhistische Literatur, die Wickremasinghe in drei Abschnitte einteilt, von denen der erste die Interpretation der kanonischen Schriften, der zweite die der extrakanonischen und der dritte die sogenannte Original works on Buddhism umfaßt. Auch in drei späteren Abschnitten, welche Tales, Poetry und Manuscripts of Mixed contents überschrieben sind, finden sich eine ganze Anzahl Texte, die sich auf den Buddhismus beziehen, so daß man nicht recht einsieht, warum Wickremasinghe diese besonders behandelt. Da ist z. B. No. 129, ein Sammelband, der 16 verschiedene Stücke umfaßt. Sämtliche Stücke sind buddhistischen Inhalts, zum Teil sind es Auszüge aus dem Saddharmâlaṅkâra (No. 123), dem Saddharmaratnâvaliya (No. 13), dem Khuddakapâṭha, dem Jâtaka, zum Teil andere Erzählungen mit religiöser Tendenz, so daß das Ganze vortrefflich in den zweiten Abschnitt hineingepaßt hätte. Auch der Saddharmâlaṅkâra (123) selbst ist meines Erachtens ohne Grund von solchen Werken wie Amâwatura (23) und Pûjâwaliya (25) getrennt.

Auf die Original works on Buddhism folgt ein Abschnitt betitelt Demonology and Local Cults, umfassend No. 34—51, dann kommt die Medizin (52—61), Astrologie, Divination und Magie (62—67) und die Geschichte (68—76) nebst drei Inschriften auf Kupferplatten, sogenannte Sannasa (77—79).

Die lexikographischen, grammatischen und prosodischen Werke beanspruchen keinen großen Raum (80—87), dagegen folgt dann wieder ein wichtiger Abschnitt, betitelt General Literature, der in die Unterabschnitte Poetry, Tales und Manuscripts of Mixed contents zerfällt und fast den ganzen Rest des Katalogs in Anspruch nimmt. Wie vorhin schon bemerkt, finden sich in diesem Abschnitt wiederholt Auszüge aus Werken, die als Ganzes dem Abschnitt über Buddhismus eingereiht sind. Am Schlusse folgen noch wertvolle Indices.

Im einzelnen will ich nur bemerken, daß mich No. 13 besonders interessiert hat. Der Verfasser bietet uns hier eine detaillierte

Inhaltsangabe der Ratanâvali, einer sinhalesischen Paraphrase des Dhammapadakommentars, welche im ganzen 312 Geschichten enthält. Auch die Kopenhagener Bibliothek besitzt eine Handschrift dieses Werkes, welche aber nur 619 Palmblätter umfaßt gegenüber den 707 der Handschrift des British Museums. Da WESTERGAARD in seinem Katalog (p. 65) die einzelnen Geschichten nicht aufzählt, so wissen wir nicht, ob die Kopenhagener Handschrift vollständig ist oder nicht. Eine weitere, leider nicht ganz vollständige Handschrift des Werkes befindet sich in meinem Besitz. WICKREMASINGHE scheidet im ganzen sechs Geschichten aus, die nicht dem Dhammapadakommentar entnommen sind. Von diesen bezieht sich No. 96 Sâtâgira Hemavata dedenâge utpatti kathâva jedenfalls auf Suttanipâta I, 9 (Hemavatasutta).

Das zweite hier zu besprechende Werk ist ein Katalog der sinhalesischen gedruckten Bücher des British Museum, der natürlich viel kürzer gehalten ist. Die Bücher sind hier einfach alphabetisch nach den Namen der Verfasser geordnet ohne sachliche Einteilung wie beim Handschriftenkatalog. WICKREMASINGHE hat auch auf dieses Buch große Sorgfalt verwendet und sich den Dank aller derjenigen gesichert, die je in den Fall kommen werden, auf dem Gebiete der sinhalesischen Literatur zu arbeiten.

Bern, Oktober 1902. E. MÜLLER.

Der Dîwân des ʿUbaid-allâh *ibn Ḳais ar-Ruqaijât* herausgegeben, übersetzt, mit Noten und einer Einleitung versehen von Dr. N. RHODOKANAKIS. (*Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Klasse,* Bd. CXLIV). Wien 1902 (VIII und 340 S. in 8°).

ʿObeidallāh b. Qais, genannt Ibn Qais ar Ruqaijāt,[1] ist ein namhafter Dichter der Omaijadenzeit. Er war ein Qoraišit und durfte als

[1] Ich kann diesen Namen noch immer nur so ansehen, wie ich ‚Zur Gramm. des class. Arab‘ S. 29 getan habe. عبيد الله بن قيس oder ابن قيس wird als Einheit zusammengefaßt und mit einem Genitiv verbunden wie زَيْدُ الخَيْلِ u. dgl.

solcher stolz auf andre Araber herabsehen, aber sein Geschlecht war doch nicht entfernt so vornehm wie z. B. das seines Zeitgenossen ʿOmar b. Abī Rabīʿa. Jetzt, wo uns seine Gedichte vorliegen, können wir mit Entschiedenheit aussprechen, daß er diesem auch als Dichter durchaus nicht gleichkommt. Zwar hat der alte Kritiker Agh. 1, 50. 4, 164 recht, wenn er dem IQR größere Vielseitigkeit zuschreibt, aber als feiner Erotiker steht ʿOmar hoch über ihm. Diese beiden Qorašiten zu vergleichen liegt um so näher, als auch bei IQR die Erotik eine große Rolle spielt, und zwar, wie bei ʿOmar, nicht sowohl die schmachtende als die tändelnde. Gar oft hat man bei ihm den Eindruck, daß all das Gerede von Liebe, das sich auch ganz in hergebrachten Ausdrücken bewegt, rein konventionell ist, daß kaum die Sinnlichkeit, geschweige das Herz einen Anteil daran hat. Dieses ist doch geradezu ausgeschlossen, wo er zwei Geliebten zu gleicher Zeit anschwärmt (13. 24). Ob wir allerdings mit dem Hg. (S. 50) den Dichter noch als Siebziger Liebesverse machen lassen dürfen, ist mir sehr zweifelhaft. 12 d. H. als sein Geburtsjahr beruht nur auf der Zahl 60 in der Anekdote Agh. 4, 158, 20, die doch gewiß nicht in ihren Einzelheiten genau ist.[1] Wir haben aber kein Zeichen dafür, daß er vor etwa 55 d. H. als Dichter aufgetreten ist. — Stücke wie das Traumbild 48, 11 ff. oder 52 sind allerdings origineller und lassen IQR eher als Rivalen ʿOmars erscheinen, an den er besonders in dem Fragment 29 erinnert.

Wie in der Liebesdichtung, so hält sich IQR auch sonst durchaus an die Weise der Alten. Er geht darin so weit, daß er die

---

Das ist freilich gegen die strenge Regel, daher ein ganz korrekt Redender dafür ابن قيس اخو الرقيّات setzt, aber الرقياتُ als Apposition zu dem Namen ist widersinnig. Seltsam ist übrigens auch der Plural, da wir in Wahrheit nur von einer Ruqaija wissen, die er — neben zahlreichen andern Geliebten — besingt. Vielleicht kommt da die Stelle 25, 3 in Betracht, wo er sagt, daß er tief bewegt werde, so oft er nur von irgend einer Ruqaija genannten Frau höre. Da sowohl ʿObeidallāh wie Qais sehr häufige Namen waren, so bedurfte der Dichter an sich eines bezeichnenden Zusatzes viel mehr als z. B. Kuthaijir, der nach seiner Geliebten كُثَيِّرُ عَزَّةَ genannt wird.

[1] Übertragen auf Farazdaq und sonst entstellt Baihaqī, Maḥāsin 232 f

Stelle bei (wenn nicht geradezu in) Medīna, welche die vornehme Geliebte verlassen hat, als ein aufgegebenes Beduinenlager mitten in der Wüste darstellt (33, 1 ff.), weil in den Gedichten der Nomaden solche, für sie ganz natürliche, Scenen sehr beliebt waren. Darin ist er aber moderner, daß er die ausführlichen Beschreibungen von Tieren der Wildnis vermeidet und daß auch das Kamel bei ihm keine große Rolle spielt.[1]

Große Teile des Dīwāns gelten dem Preis hoher Gönner. Das war bei den Arabern von Alters her üblich, und niemand nahm daran Anstoß, selbst wenn das Lob noch so übertrieben, der krasse Eigennutz noch so deutlich als Motiv war. Die ausdrückliche Versicherung, daß der Besungene an die Aufrichtigkeit des Sängers glaubt 61, 21, konnte niemanden täuschen. Uns ist es freilich auffällig, daß ein stolzer Qoraišit bei einem Machthaber in derselben Weise recht deutlich um Geschenke wirbt wie ein armer Beduinendichter. Daß 'Omar das nie tat, hatte wohl zunächst seinen Grund darin, daß er ‚es Gott sei Dank nicht nötig hatte', aber gewiß auch in seiner Eigenart, seinem Selbstgefühl und seiner Abneigung, sich in die Händel der Welt zu mischen. So konnte er freilich nicht als Meister des مديح gepriesen werden, aber das wird ihn kalt gelassen haben.

Können uns also die Gedichte des IQR ästhetisch nur mäßig ergötzen, so bieten sie doch dafür großes Interesse als geschichtliche Zeugnisse. Sie führen uns ein in die wilden Kämpfe, die durch die Erhebung des Ibn Zubair hervorgerufen wurden oder doch damit zusammenhingen. Der Dichter, von dessen Familie mehrere in der Ḥarraschlacht gefallen waren, ergriff die Partei des Ibn Zubair, trat diesem selbst aber kaum näher, während er sich dessen Bruder Muṣ'ab eng anschloß.[2] Nach dessen Tode hielt er sich einige Zeit verborgen, vielleicht mehr um den Ausgang abzuwarten, als weil

[1] Ein kurzer Anlauf zu einer Kamelschilderung 12, 13 f. Eine etwas ausführlichere Beschreibung von Schlachtrossen 46, 23 ff.

[2] Die Stellung Muṣ'abs beurteile ich etwas anders als der Hg. (S. 20). Muṣ'ab, den auch der siegreiche Gegner hoch anerkannte (Ahlwardt's Belādhorī 9; Tab. 2, 811; Agh. 17, 166 f.), überragte allem Anschein nach seinen Bruder bei weitem an Geist und Charakter. Die Statthalterschaft des 'Irāq, dessen Dependenzen sich bis an die

sein Leben als eines eifrigen Parteigenossen der Zubairsöhne so schwer bedroht gewesen wäre. Die romantische Erzählung von seinem Versteck ist wenig zuverlässig. Allerdings wird es richtig sein, daß 'Abdallāh b. Ǧa'far[1] ihm die Begnadigung erwirkte und daß 'Abdalmelik ihm doch seine Gunst nicht zugewandt hat, so sehr er jetzt auch das Haus Omaija feierte. Der Gesinnungswechsel nach der Niederlage seiner Partei spricht nicht gerade für eine Heldenseele, aber wir dürfen ihn deshalb doch nicht zu scharf verurteilen.[2] Bei starkem politischen Wechsel hat man auch in Europa an sonst ehrenwerten Leuten ähnliches erlebt! Dazu kommt, daß der Dichter schon in früherer Zeit enge Beziehungen zu den Omaijaden gehabt zu haben scheint. Der Nasīb zu 39, welcher die von Ibn Zubair angeordnete Vertreibung aller Mitglieder dieses Geschlechtes aus ihrem Heimatgebiet betrifft, macht den Eindruck, als fühle der Dichter wirkliche Teilnahme für sie. Außerdem lag die Parteiwahl für ihn nicht ganz einfach: während er zu Ibn Zubair hielt, hatte er doch von den Qais-Beduinen, einer Hauptstütze dieses, schwere Unbill erfahren. Wie dem nun auch sei, gewiß von Herzen kommen ihm die Klagen darüber, daß die Qoraiš einander bekriegten, daß der Herrscherstamm, zu dem er sich selbst mit Stolz rechnet, der allein im Stande sei, die Araber in Ordnung zu halten, im Begriff stehe,

---

fernen Ostgrenzen erstreckten, war das mächtigste Amt des Reichs; mit Muṣ'abs Fall war das Geschick des Mekkanischen Chalifen im wesentlichen entschieden: aber jener war doch immer der Delegierte 'Abdallāhs, keineswegs ein wirklicher Fürst. مَلِكٌ ist in muslimischer Zeit kein Amtstitel, sondern bezeichnet nur den Mann von großer Machtstellung oder hoher Familie. So wird von IQR auch Bišr b. Marwān genannt 57, 8, und so bezeichnen andere Dichter noch in der 'Abbāsidenzeit Statthalter und Feldherren.

[1] Dieser lebensfrohe Grandseigneur, aus dem die Späteren einen Heiligen machen, ist eine charakteristische Figur dieser Zeit.

[2] Anders als bei dem Dichter steht es bei Muhallab um den Parteiwechsel. Dieser wird als Staatsmann und Feldherr nach Muṣ'abs Tode eingesehen haben, daß das Reich jetzt nur durch 'Abdalmelik zum Frieden kommen werde, und kann daher rein aus ehrenwerten Beweggründen in dessen Namen den notwendigen Kampf gegen die Chawāriǧ fortgeführt haben, den er dann auch siegreich durchführte. Die von Weil 1, 411 f. angeführte Anekdote (Kāmil 653; Tab. 2, 821 f.) braucht uns nicht ernstlich zu beirren. Wie gewöhnlich, urteilt auch hier Aug. Müller richtig.

seine Stellung' zu verlieren, und daß jetzt die (Beduinen-),Stämme', ,die Söhne der Nebenfrauen' eine Rolle spielen wollten; s. besonders 39, namentlich v. 50 und Anhang 38, 6 (S. 301).

Von ʿAbdalmelik nicht glänzend empfangen, wandte sich IQR zu dessen Bruder ʿAbdalʿazīz, Statthalter von Ägypten. Vielleicht ist aber die Antipathie des Herrschers gegen den Dichter erst dadurch hervorgerufen worden, daß er den ʿAbdalʿazīz in seinem Widerstand gegen seinen Plan bestärkt, ihn zu Gunsten seines eigenen Sohnes Walīd von der Thronfolge auszuschließen. Ferner feiert IQR den Bišr, einen andern Bruder des Chalifen. Als seinen besonderen Wohltäter besingt er in mehreren Gedichten den ʿAbdallāh b. Ǧaʿfar. In eine frühere Zeit fallen die beiden Lieder 4 und 5, worin er des im fernen Sakestān gestorbenen[1] Ṭalḥa b. ʿAbdallāh gedenkt, den er ,den Ṭalḥa der Ṭalḥa's', d. h. ,den besten aller Ṭalḥa genannten Männer' nennt.[2] Die Gedichte sind an den Sohn desselben gerichtet und preisen in der gewöhnlichen, nicht mißzuverstehenden Weise dessen Freigebigkeit, die der des Vaters würdig sei.

Wie der Hg. in der Einleitung hervorhebt, in der sich überhaupt durchweg ein treffendes historisches, literarhistorisches und ästhetisches Urteil ausspricht, zeigt sich bei dem Dichter von religiösem Sinn so viel wie gar nichts. Die Stelle 55, 7, wo er mit der Geliebten, je nachdem, Islām und Heidentum teilen will, ist natürlich nicht ernst gemeint, zeugt aber doch mindestens von einiger Leichtfertigkeit. Freilich hätte er sich, wenn man ihn ernstlich wegen dieses Ausspruches angegriffen hätte, wohl hinter die Mehrdeutigkeit von اسلم und شرك geflüchtet (kaum jedoch in der vom Hg. S. 339 f. vermuteten Weise). Von ausschweifender Lebenslust sind übrigens auch nicht viel Spuren in den Gedichten.

Die Sprache des IQR ist einfach und fließend. Er ist kein Liebhaber entlegener, dem gewöhnlichen Hörer unverständlicher Wörter. Das schließt aber nicht aus, daß er gelegentlich auch alte,

[1] Belādhorī 398.

[2] Vermutlich stammt diese nachher üblich gewordene Bezeichnung des Mannes eben erst aus dem Gedichte auf seinen Tod.

zum poetischen Apparat gehörige Prunkwörter verwendet wie عَنْتَرِيسٍ شِمِلَّةٌ 12, 13. Ein eigentümlicher Ausdruck ist قِبْصٌ حَصًى 1, 13. 14, 22 einfach für ‚Anzahl‘, wobei an ‚Kiesel‘ so wenig mehr gedacht wird wie bei *calculus*, wenn es ‚Zahl‘ bedeutet; vgl. Achṭal 275, 5. — In einer so gut für die Poesie dressierten Sprache macht dem Dichter auch der Reim keine Schwierigkeit. Höchstens könnte man finden, daß die Anhängung des Suffixes ـهُ in 3 hier und da einen etwas gezwungenen Ausdruck herbeiführt, wie in Labīds Moʿallaqa der Reim mit ـهَا. Weniger tritt so etwas in 37 (Reim mit ـيهَا) hervor.

Grammatisch ist besonders auffällig "بالرَّىِّ آلآ" (_ ◡ _) für "بالرَّأْىِ آلآ". Ich kenne keinen analogen Fall. — Ob die Lesart الغَوانِى 1, 5 ursprünglich oder eine Grammatikererfindung ist, steht dahin. — Zu تَقِى Impt. f. sg. oder تَقِنَّ (dasselbe mit der emphatischen Endung) 52, 4 vgl. Abū Zaid 4, 27 (= Agh. 14, 120, 9 v. u., wo aber خَفْ für تَقِ). — Seltsam ist 3, 7 f.[1] der Wechsel in der Behandlung des Kollektivs نَخْل als Pl. und als Sg. m. Man muß hier wohl مَواقِيرُ und غُلْبٌ als lose Apposition (بدل), nicht als Attribut ansehen. — Die durch den weiblichen Genitiv (نَوًى) bewirkte weibliche Konstruktion von غَرْبُ النَّوَى 14, 6 ‚Distanz der Ortsveränderung‘[2] hat einige Analogien, s. ‚Zur Gramm.‘ S. 86 oben.[3] — Die ungewöhnliche Anreihung eines ظاهر an ein genitivisches ضمير (‚Zur Gramm.‘ § 79 — بى ومَصْرَعْ) 41, 4 ist kaum ursprünglich. V. 4 wird nicht die direkte Fortsetzung von v. 3 gewesen sein.

Einmal finden wir bei IQR (73) wieder die Mischung der Metra Wāfir und Hazaǧ, auf die ich in meiner Besprechung der Ausgabe des ʿOmar b. AR in dieser *Zeitschrift*, Jahrg. 1901, 292 aufmerksam gemacht habe.

Auch dieser Dīwān enthält sicher nur einen Teil der Gedichte des Poeten, vielleicht nur einen verhältnismäßig kleinen, und das

---

[1] V. 8 nach der richtigen Vokalisierung أَسْوَدُ سُكّانُهُ ‚schwarze, deren Bewohner (die Tauben sind)‘.

[2] = غُرْبَةُ النوى ʿOmar b. AR (SCHWARZ) 177, 3 und نَوًى غُرْبَةٌ Ṭarafa 10, 3 (SELIGSOHN 5, 3).

[3] Dazu ist noch zu fügen فظلّت أعناقُهم لها خاضعين Sūra 26, 3.

Erhaltene besteht überwiegend aus Bruchstücken. Gesammelt ist er von dem berühmten Sukkarī[1] im 3. Jahrhundert d. H. Derselbe hat ihm auch kurze Scholien beigegeben, ähnlich wie dem Dīwān der Hudhailiten. Der Text und die Scholien, die gewiß schon von Anfang an weit entfernt waren, einen vollständigen Kommentar zu bilden, liegen uns in drei Handschriften vor; letzterer mit Zusätzen, Verstümmelungen und sonstigen Entstellungen. Die beste Handschrift (C) ist in Konstantinopel; eine Kopie derselben (A) ist in Cairo, wo sich auch noch eine, hinten unvollständige (B), befindet, die aus einer der Konstantinopeler sehr ähnlichen, aber nicht aus dieser selbst[2] stammt. Die Ausgabe ist nach Abschriften der Cairiner Codices gemacht. Leider wurde C erst aufgefunden und von Dr. Giese für den Hg. kollationiert, als der Druck schon weit vorgeschritten war. Glücklicherweise konnten aber die Abweichungen von C noch als Nachtrag gegeben werden.

Natürlich war das Ziel zunächst, den Text Sukkarī's zu geben. Dazu führt der Hg. aber alle ihm zugänglichen Parallelstellen mit ihren Varianten an und als Anhang die nicht im Dīwān enthaltenen, in anderen Werken dem IQR zugeschriebenen Verse. Auch er hat dabei aus den reichen Sammlungen Thorbecke's geschöpft. Zu den sehr zahlreichen Anführungen von Citaten kann ich durch zufällige Funde noch hinzufügen, daß 56, 16 ohne Namen des Dichters mit dem deutlicheren أَطْرَقْتُه und mit dem, wohl besseren, بل (gedruckt يل) statt ام Agh. 4, 160 und daß S. 283 nr. 6, 1, auch anonym, Ibn Doraid, Ištiqāq 195 citiert wird.

Die Handschrift C hat das Richtige gegenüber A, einer nachlässigen Abschrift aus ihr,[3] und auch gegenüber B nicht bloß an den Stellen, wo der Hg. ausdrücklich ihre Lesarten empfiehlt,

[1] Vgl. Fihrist 158, 4. Wie sich die von Sukkarī's Zeitgenossen Ibn Abī Talḥa gemachte Auswahl aus den Gedichten des IQR (Fihrist 147, 3) zu unserem Dīwān verhält, können wir nicht wissen.

[2] Das zeigt sich z. B. daran, daß S. 185, 2 in der Vorlage von B statt الصمصر, wie C hat, eine Lücke war.

[3] Ein besonders arger Fall ist 13, 1, wo C richtig حَيِّ mit صحّت bezeichnet. A falsch حَيِّي gibt und das doch durch صحت ausdrücklich als richtig verbürgt.

sondern auch fast überall sonst. So ist z. B. mit C zu lesen شَتَّ 6, 1; تَنُوءُ تُثْقِلُهَا 10, 9;[1] مثل 21, 3 (wo freilich مثل auch allenfalls zulässig wäre); يفلّلوك 39, 26 (S. 175); أَقْرَؤُا 44, 20;[2] فأَلْبِسْهَا 48, 16. — 48, 24 ist die in C verzeichnete Variante بِرَايَتِهِ die richtige Lesart.

Im folgenden gebe ich einige mir nötig oder doch empfehlenswert scheinende Verbesserungen. Meistens betreffen sie nur Vokalzeichen und diakritische Punkte, halten sich also streng an den von Sukkarī her überlieferten Text. Zum Teil handelt es sich dabei nur um Druckfehler.

3, 23 schlage ich vor الفَضاءِ, wohl ‚der Erdenfläche'. Der Glaube an das Fatum könnte kaum in اهل القضاءِ liegen, und eine solche Bezeichnung der Muslime oder meinetwegen der verständigen Menschen wäre in jener Zeit überhaupt kaum denkbar.

6, 1 Schol. lies بِاذَوْرِيَا. — 6, 4 Schol. lies كوفةٌ und فهو كوفةٌ als Appellativ.

11, 4 Schol. (S. 105, 7) l. تسقط حرف النداءِ oder آلَة النداءِ, nämlich das Wörtchen يا.

12, 8 Schol., letzter Vers l. كَفَافِى أَنَّ.

13, 3 Schol. l. البِلاقِ und المِلاقِ (des Metrums wegen).

15, 8 l. داڈب für ذائب.

21, 5 meint die Var. (C S. 332) قَابِلِين.

22, 10 l. بين الدُّروب ودابِق ‚zwischen den Tauruspässen und Dābiq'. Das stimmt zu 44, 10 und 46, 9. Der Dichter hat also wenigstens einmal einen Feldzug gegen die Romäer mitgemacht.

28, 3 ist das grammatisch unzulässige ـً in لُمْتَنِىً zu tilgen und einfach *lumtanī* zu sprechen. Der folgende Fuß ist, was ja in seltenen Fällen geschieht, ⏑ – ⏑ – statt ⏓ – ⏑ –.

---

[1] Hat B hier wirklich auch تنو فتثقلها? Ähnliche Fragen in Bezug auf B lassen sich auch sonst stellen. Sollte wirklich B öfter in charakteristischen Lesarten zu A gegen C stimmen, so wäre das gegenseitige Verhältnis der Handschriften verwickelter, als ich mit dem Hg. angenommen habe.

[2] أَقْرَؤُا u. dgl. ist die ältere und immer beliebt gebliebene Schreibung für die jetzt mit Unrecht oft als allein berechtigt angesehene ohne schließendes ا.

31, 1 ist schwerlich حبال zu ergänzen, selbst wenn die Lesart قطعتما richtig sein sollte; بلغتما wäre aber viel bequemer. Ergänze ديار oder etwas Ähnliches.

32, 17 wohl غُمْرِ عالِج: ʿĀliǧ als Lokalname.

39, 32 l. الإتْقياء; s. ‚Zur Gramm.' § 4, S. 7. — 39, 33 l. ذَرَّ قوم.

S. 185, 1 ist اناس, wie im Grunde die allein bezeugte Lesart, auch die bessere. — Für صمر Z. 7 weiß ich keine Heilung. — In der letzten Zeile wird nach بن قيس wegen des Homoioteleuton ausgefallen sein اخى عبيد الله بن قيس. Oder aber الرقيّات ist zu streichen. Ebenso 192, 3.

42, 6—8 ist überall die 2. Person zu setzen. فلو ما كنتَ ‚wenn du gewesen wärst' u. s. w. Das ما nach لو ist nur expletiv (vgl. das أن in dem beliebten لَوْ أن); negativ müßte es heißen فلولا أن. — 42, 12 l. بِأَبْطَحِ ذى كداء ‚in der Niederung von Dh. K.' resp. ‚in dem Teil der Mekkaniederung (الأبْطَحِ), wo Dh. K. liegt'.

43, 2 l. من عندِكم.

47, 1 l. المُعْتَلَجِ (pass.); das ist der Ort, wo die Wādī's zusammenstoßen. So erklärt Suhailī zu Ibn Hišām 65, 3 das Wort. ‚Dichtest bewachsene' Stellen gibt es nicht im واد غير ذى زرع. Ebenso 61, 16.

48, 14 l. trotz des Scholions أَشْرَبُها. Ich kann mir wenigstens nicht denken, daß Sukkarī أُشْرِبُها gelesen habe. In diesem Falle müßte das freilich in unserem Texte stehen bleiben, obwohl der Dichter sicherlich nicht so gesprochen hat.

55, 3 l. تُحَيِّينى *tuḥaijīnī*.

S. 246, 1. Zur Not käme man aus mit der Verbesserung الكلبى als Attribut zu عامر; s. Ibn Doraīd, Ištiqāq 317, 2; doch traue ich der Lesart nicht. Der Name *Maṣād* auch sonst bei den Kelb ib. 316, 13 (Wüstenfeld, Tab. 2, 30).

59, 11 l. الرِضاعِ (Metr.).

62, 6 l. قُلْ[1] لِفَنْدٍ يُشَيِّعْ آلّا. Im zweiten Halbvers ist die Schwierigkeit, daß, wenigstens so viel ich weiß, nach طالما ein voller Satz stehen muß, so daß kaum etwas anderes als سُرَّ عيشُنا oder سُرَّ عينُنا

[1] فِنْد ist im ganzen besser bezeugt als das von den Hdschrr. des Dīwāns gebotene فَنْد.

zulässig ist. Das wäre dann ironisch. غَيْبَنَا ist nicht wohl möglich, und auch شرّ عيشنا kaum denkbar.

66, 3 l. كتيبة mit ت.

S. 281, v. 2 möchte ich مُرَبِّب lesen wie 9, 4. So steht sonst ربيب Kāmil 511, 7.

S. 282 nr. 5, 2 ist ثَرْيَاه richtig, wenn das Metrum Hazaǧ, muß aber ثَرْيَاءَه gesprochen werden, wenn es Wāfir ist.

S. 289 nr. 11, v. 1. l. في الحِين und (mit der Var.) مُنخدع; v. 2 بَلْهَا: ‚nichts Gutes ist an dem um Wohltaten Angegangenen, den man zur rechten Zeit (d. h. wenn es ihm gerade paßt) bittet; so bittet nun um Regen einen Quraišiten, der sich als Bester darin zeigt, daß er sich freiwillig betrügen läßt. Man möchte, wenn man ihn anredet, wegen seiner (übertriebenen) Freigebigkeit Dummheit bei ihm vermuten, während er doch' u. s. w. — Die Verse enthalten ein hohes Lob, keineswegs eine Schmähung.

S. 300, v. 1 الجاثَليق.

Das Verständnis unseres Dichters ist im allgemeinen verhältnismäßig leicht, aber schon weil wir die speziellen Umstände, die er im Auge hat, nicht genau genug kennen, ferner wegen des fragmentarischen Zustandes der Gedichte und gewiß auch hier und da wegen Textentstellung, endlich wegen der Mangelhaftigkeit unserer Sprachkenntnis bleibt uns doch manches unsicher. Ich zähle einiges der Art auf und füge dazu einige dunkle Stellen der Scholien.

1, 23 *a* ist mir unverständlich. Der Kommentar ist unklar und schwerlich intakt. Für die Formen von اذن sind wohl solche von اذى zu setzen.

2, 27 kann so nicht richtig sein. Die Präposition ب in وبالفحل erklärt sich nur, wenn das Wort an ein anderes angereiht war, das in einem vor v. 27 weggefallenen Verse stand; natürlich wäre dann auch والمائةِ المصطفاةِ zu lesen.

Bei 2, 30 sehe ich nicht, wozu وبما عظمت gehört, und außerdem ist das Femininum hier äußerst auffallend.

11, 2 mag allenfalls so erklärt werden, wie der Hg. übersetzt, aber die Scholien sind in Verwirrung, Wortlaut und Sinn der Va-

rianten ist nicht klar. Ist die erste Variante vielleicht استعذرا الرهبانَ (Dual), die zweite استعذرَ الرهبانُ zu lesen?

S. 193, 2 ist mir اعظم من رجل يقتله ganz unverständlich. Nicht einmal den allgemeinen Sinn der Worte kann ich erkennen.

44, 21 ist تُجْعِل schwerlich richtig, aber ich habe keine naheliegende Verbesserung.

Vor kurzem habe ich gesagt:[1] ‚Freilich trägt ein Übersetzer altarabischer Gedichte seine Haut zu Markte und kann sicher sein, daß er manche Fehler macht, die andere leicht verbessern; das weiß ich genügend aus eigner Erfahrung.‘ Gilt dies schon von viel kommentierten und durch europäische Gelehrte behandelten Gedichten, so erst recht von Inedita, für die noch dazu nur dürftige alte Erklärungen vorhanden sind. Es ist aber gut, daß Dr. Rhodokanakis dennoch eine Übersetzung gewagt und damit die einfachste Darlegung seiner Auffassung und ein sehr bequemes Hilfsmittel des Verständnisses gegeben hat. Ich habe die Übersetzung nicht etwa Wort für Wort verglichen, sie ist mir aber für manche Stellen sehr nützlich gewesen. Andererseits fasse ich einiges anders auf als er; zum Teil ergibt sich das schon aus Bemerkungen, die ich oben gemacht habe. Ich gebe nun noch einiges, was hierher gehört.

1, 10 würde ich يختربوا übersetzen ‚zerstört werden‘, ‚zugrunde gehen‘.

2, 19 sind die غُرّ nicht Rosse, sondern Männer.

3, 24 soll عارض das Heer wohl als Wolke darstellen.

7, 1 scheint mir مختلفان bloß zu bedeuten ‚sind von einander verschieden‘. Bei der Auffassung des Hg.'s erwartete man die Erwähnung eines Zieles (الى . . .).

10, 1 ist die Übersetzung ‚mit dem Herzen‘ wenigstens mißverständlich. Deutlicher wäre ‚mit dem Verstande‘.

14, 3 ist zu übersetzen: ‚in den Tagen, da jene war wie . . .‘ تلك ist Nominativ als مبتدأ.

16, 4 hat die Übersetzung von فلاليج durch ‚Dörfer‘ zwar eine alte Autorität für sich, aber richtig ist sie doch nicht. Die فلاليج

[1] Diese *Ztschr.* 1902, S. 283.

sind das Gebiet des nach einem Kanal (babylonisch *Palukat*, griechisch Παλλακόττας [falsch Παλλακόπας], syrisch ܦܠܘܓܬܐ, arabisch فَلُّوجة) benannten Ortes; s. die ausgezeichnete Abhandlung von BR. MEISSNER in den *Mittheil. der Vorderasiat. Ges.* 1896, 4, 1 ff.

14, 7. Auch die Übersetzung von سِيَراء durch ,gelbgestreiftes Gewand' folgt einer alten Erklärung (s. Gauh.), aber eigentlich ist das nur die Arabisierung von ܫܝܪܝܐ,[1] also ,Seide'. Da sie auch nach dem Dichter gelb ist, so ist darunter die ungefärbte Naturseide zu verstehen.

17, 3 übersetze: ,als ein schüchternes Wildkalb' (Junges der بقرة الوحش). ,Büffel' gibt es bekanntlich in Arabien nicht. Die arabischen Wildkühe gehören zum Antilopen-, nicht zum Rindergeschlecht.

18, 2 hätte wörtlich übersetzt werden können: ,nicht einmal um einen Schuhriemen'.

30, 1. In jener Zeit war سلطان noch nicht Bezeichnung einer Person; es ist auch hier ,Obrigkeit'.

Der zweite Übersetzungsvorschlag zu 30, 2 ist meines Erachtens nicht annehmbar.

32, 4 übersetze: ,Gold und Silber'. وَرِق ist auch sonst zuweilen Silber als Stoff, s. Agh. 9, 51, 18; die Traditionen in den Scholien zu Ibn Hišām 759, 13; Buchārī (Būlāq) 4, 29 ff.; Tab. 2, 398, 1. Aber 69, 2 ist es Silbermünze.

33, 1 wird سَنَد, obwohl n. pr. geworden, doch noch in seiner Appellativbedeutung ,Abhang' gefühlt; daher das als تمييز dienende من سَنَد.

33, 2 ist هابِ (von هبا) ,Asche'; s. z. B. A'lam zu Zuhair (3, 3) LANDBERG, *Primeurs* 2, 180.

33, 13 bietet من رجل große Schwierigkeit; man muß es wohl bloß expletiv zu حَتَّى fassen, wie es auch der Hg. zu tun scheint. Dann übersetze ich aber: ,der nicht ganz oder doch beinahe ge-

[1] S. FRAENKEL, *Aram. Fremdw.* 40. Die übliche, aber, wie auch FRAENKEL urteilt, künstliche Aussprache سِيَرَاء stellt ein فِعَلاء dar; das *i* ist ja vor *j* statt *u* zulässig wie بِيُوت = بُيُوت u. a. m.

storben wäre‘. Zu يكن wäre يموت zu ergänzen; ähnliches kommt öfter vor. Mit v. 14 ist es nicht zu verbinden.

36, 3 übersetze ich: ‚oder ist doch in sich zu schwach und läßt sich zu Torheit verleiten‘.

36, 4 ist عِرْس wie sonst ‚Gemahlin‘, nicht ‚Braut‘; so 44, 14.

36, 11 f. ist das Roß gemeint, nicht der Held.

39, 7 ist عياب Pl. von عَيْبَةٌ. Sie verkauft nicht kleine Marktware in Körben, wie es anderswo heißt: ‚sie braucht nicht die Kamele zu melken‘ u. dgl. m. Die Geliebte ist so vornehm und wohlhabend, daß sie sich nicht niedrer Geschäftigkeit zu befleißigen braucht.

39, 34 ist هرّت wohl ‚knurrten an‘. Darin, daß eben die Hunde angeknurrt werden, liegt eine Pointe.

42, 4 übersetze: ‚manche Schuld (Verpflichtung zur Sühne) hab' ich auf mich genommen, die doch ein anderer sich zugezogen hatte‘. جنى und جرّ sind ja die eigentlichen Verba für das Begehen sühnpflichtiger Taten. Ob man وفيت به als dritte صفة zu غرم oder als استئناف fassen will, ist gleichgültig.

42, 7 *b* übersetze: ‚der die Männer die (für die Beiwohnung erlaubte) Zeit der Reinheit (im Gegensatz zur Menstruationszeit) vergessen läßt,‘ der so ist, daß die Männer nicht daran denken mögen, sich ihren Frauen zu nahen.

46, 14 sind القُرَى schon die Dörfer. Eigentliche Städte gibt es ja in der Ghūṭa von Damaskus nicht.

48, 9 würde ich übersetzen: ‚ihr bald die Wahrheit sagte, bald etwas vorlog‘.

55, 14 ist حُسّرا ‚unverschleiert‘.

59, 4 *b* nehme ich als Fluch (der natürlich nicht ernst gemeint zu sein braucht): ‚möge ihn das schnelle Todeslos erreichen‘.

66, 1 ist معشوقةُ الدّلّ ‚eine, deren Koketterie geliebt wird‘, an der man also gerade die Koketterie gern hat.

66, 2 steht تسدّى wie Hudh. 92, 6. 131, 1; Ibn Doraid, Ištiqāq 44, 3; Abū Miḥǧan (Abel) 17, 1; Ḥuṭaia 7, 13 (Anm.) vom plötzlichen Erscheinen des Traumbildes der Geliebten. — Eb. fasse ich عين سوس als ‚Quelle von Sūs‘ oder geradezu als Ortsnamen.

67, 3. Die Übersetzung von ثَلِجَ durch ‚kalt‘ erweckt eine falsche Vorstellung. Es ist ‚beruhigt, erquickt‘; so Ham. 264, 6; ʿOmar b. AR (Schwarz) 273 v. 10. 311 v. 6; vgl. noch Agh. 14, 136, 14 f. Dazu ثَلِجَ الى ‚sich beruhigen, zu‘ ‚sich ruhig einlassen auf‘ Agh. 20, 8, 9. Dann ثَلِجَت نفسُه ‚er wußte sicher‘ Ḥassān 100, 2, und so in einfacher Prosa ثَلَجٌ ‚Gewißheit‘ Belādhorī 28, 3. 214, 16; Bekrī 717, 13.

S. 301 v. 7 *b* bedeutet wohl: ‚in einer Lage, daß dem, welcher ein zu schützendes Heiligtum (Familie) hat, noch ein geschütztes Heiligtum bliebe‘. Ich nehme die Worte als Ḥāl-Satz; alles wäre klar, wenn ولذى stände, aber das و kann ja bei Sätzen dieser Art fehlen.

S. 302, 2. الامرّينا kann doch wohl nur auf Personen gehen; aber wer da gemeint sein soll, verstehe ich durchaus nicht.

Die Übersetzung macht einen eigentlichen Kommentar des Hg's. überflüssig. So gibt er denn auch verhältnismäßig wenige und meist kurze Erläuterungen; diese sind aber durchweg sehr dankenswert. Allerdings kann ich nicht überall dem beistimmen, was in den Bemerkungen gesagt wird. So ist 9, 1 sicher das jemenische Ṣanʿā gemeint, wie schon das daneben stehende Maʾrib zeigt. Hätte der Dichter das ganze Land zwischen Syrien und Jemen gemeint, so hätte er jenes nicht durch das obskure dortige Ṣanʿā bezeichnet.

Wenn IQR 14, 15 seine Mutter zu den Qais rechnet, so kann er dabei nicht wohl meinen, daß der Eponym seines Hauptstammes, Kināna, eine Tochter von Qais ʿAilān zur Mutter gehabt haben soll. Die Verwandtschaft, die er im Sinne hat, muß näher liegen. Vielleicht war die Mutter seiner Mutter von den Qais.

Wenn auch Sūra 11, 46 mit الجودى der Berg in Arabien gemeint ist, so haben die Muslime doch schon früh das Qardūgebirge als Landungsstelle Noahs von den Christen übernommen und dieses als den Ǵūdī des Korāns angesehen. So ist 32, 7 gewiß auch dies Gebirge gemeint.

Daß der Dichter 39, 36—39 Geschichte gefälscht habe, steht mir nicht fest. Allerdings hatte Suhail b. ʿAmr dem Propheten bei der Einnahme Mekkas bis zum letzten Augenblick Widerstand ge-

leistet, aber wir wissen auch, wie sehr sich jener sofort bemühte, sich den hochangesehenen Mann zu verbinden, und es ist wohl möglich, daß gerade ihm zu Liebe ein oder mehrere Chuzā'iten vor der Blutrache bewahrt wurden, die sie von rechtswegen betreffen sollte und auf der die Angehörigen des oder der Getöteten bestanden.

42, 12 hätte es genügt, zu sagen, daß die Muḍar in die beiden Gruppen der Qais und Chindif zerfielen und daß die Kināna, also auch die Qoraiš und mit ihnen der Dichter, zu den letzteren gehörten.

46, 24 ist مُرْطِى Adjektiv ‚rasch'; so auch sonst von Stuten Agh. 17, 115, 17; Ḥassān 16, 10 (= Ibn Hišām 524, 5); Mu'ammarīn (GOLDZIHER, *Abhl. zur arab. Philol.*) 2, ٥٨, 7 v. u.; vom weiblichen Strauß Aṣma'ī, Wuhūš 21, 270.

Zu 62, 1 ist zu bemerken, daß Jāqūt *Sakrān* falsch lokalisiert. Die folgenden Verse zeigen, daß es im Ḥiğāz liegt, und das bestätigt Ḥamdānī 227, 26. Es ist kein Grund, v. 2 von 1 zu trennen.

Die Verse S. 288, 5—7 handeln nicht mehr von Muṣ'ab, sondern von Ḥusain (wie 39, 60), der in Ṭaff gefallen ist. Maskin liegt nicht in Ṭaff. Vor v. 5 muß einiges ausgefallen sein.

Die Anordnung der Ausgabe ist sehr zweckmäßig. Daß die Lesarten von C erst als Nachtrag gegeben werden konnten, war nicht Schuld des Hg.'s. Sonst hat man immer alles, was zu einer Stelle gehört, auf derselben Seite zusammen.

Der Ausgabe sind vorzügliche Indices beigefügt.

Ich mache zum Schluß noch einmal auf die von eben so reichem Wissen wie verständigem Urteil zeugende Einleitung aufmerksam und begrüße zum Schluß in Dr. RHODOKANAKIS, wohl dem ersten modernen Griechen, der sich streng wissenschaftlich mit semitischen Sprachen abgegeben hat, eine für die Erforschung der arabischen Literatur viel verheißende Kraft.

Straßburg i. E., den 28. Juli 1902.

TH. NÖLDEKE.

Kleine Mitteilungen.

But götzenbild pers. afgh. hind. etc. — Platts leitet in seinem Hindust. lex. das wort von Ssk. *puttala* ab, P. Horn von aw. Bûiti. Keines von beiden hat warscheinlichkeit. Das wort ist zu allgemein verbreitet, als dasz man es von einem verhältnismäszig so wenig hervortretenden dämon ableiten könnte; auszerdem setzt es ein bild, eine statue (und tempel) vorausz, die eindruck macht, und verehrung genieszt, daher die bedeutung geliebte u. s. w. Von einer Bûitiverehrung aber ist nichts bekannt. Ebenso wenig kann man disz von puttala sagen. Dagegen lesen wir im Bâġ o bahár (sarguzašt Ázádbakht Bádšâh) von Sarandíp: *us šahr meṅ baṛâ Butkháneh thá* (in jener stadt befand sich ein groszer tempel des But). Und wie die prinzessin von dem verräterischen anschlag auf den kaufmann von seiten seiner brüder hört, sagt sie: *kis ẕálim-i-khún-khwár ne tujh par yih sitam kiyá? baṛe But-se bhí na ḍará?* (von welchem blutdürstigen verbrecher ist dise gewalttat an dir begangen worden? hat er sich sogar vor dem groszen But nicht gefürchtet?).

Im weiteren verlauf wird ein tempel erwähnt, der ein zufluchtsort für rechtsuchende war, die sich nicht helfen konnten (faryâd karnâ = duhâî denâ). Dem um seine launḍî durch den hafencommandanten betrogenen kaufmann (sie war die tochter des königs, hatte den islâm angenomen und wollte mit dem persischen kaufmanne durchgehn) wird geraten: [1] *tu baṛe But ke butkhâne meṅ já, aur*

---

[1] Übersetzung: Du geh in den tempel des groszen But, dort wo man die schuhe auszzieht, ligt ein schwarzer kotzen (grober teppich oder tuch). Es ist ein gebrauch dieses landes, dasz wer immer arm und bedürftig angekomen ist, sich in

jis jagah jútián utárte haiṅ, wahàn ek siyáh ṭáṭ paṛá rahtá hai. Is mulk kí rasm hai, ki jo koí muflis aur muḥtáj ho játá hai, us jagah wuh ṭâṭ oṛhkar baithá hai; yahán ke log jo ziyárat ko játe haiṅ, muwâfiq apne apne maqdúr ke, use dete hain. Jab dochár din meṅ mál jam'a hotá hai, Panḍe ek khil'at baṛe But kí sarkár se dekar use rukhçat karte hain; wuh tawangar hokar chalá játá hai. Koínahíṅ ma'lúm kartá ki yih kyauṅ thá. Túbhí jákar us palás ke níče baiṭh, aur háth múṅh khúb taraḥ chhipále aur kisú se na bol. Ba'd tin din ke Bahman aur Butparast harchand tujhe khil'at dekar rukhçat kareṅ, tu wahán se hargiz na uṭh. Jab niháyat minnat

disen kotzen gehüllt hin setzt. Die leute von dort, die zum besuche des heiligtums gekomen sind, geben ihm jeder seinem vermögen entsprechend. Wenn er zwei, vier, tage lang geld gesammelt hat, komen die priester (Paṇḍâ), geben ihm ein khil'at (kleid) von seiten der verwaltung des groszen But, verabschieden ihn, und er geht wolhabend fort. Niemand verrät, wer es gewesen ist. So geh auch du hin, und setze dich unter diesem kotzen hin, und hand und gesicht wol verhüllt nim, sprich aber zu niemandem. Wenn nach drei tagen ein brahmane oder buddhist wer immer dir ein kleid geben und dich verabschieden will, so steh auf keinen fall auf. Wenn sie ser in dich dringen, so sage, ich benötige kein geld, ich habe keine gir nach reichtum. Ich bin vergewaltigt (maẕlûm man hat mir unrecht angetan und ich kann mir nicht helfen); ich bin gekomen den (hilfe) ruf (nach recht) erheben Wenn die Mutter der brahmanen mir zu meinem rechte verhilft, gut; wenn nicht so wird der grosze But mir gerechtigkeit widerfaren laszen, und der anrufung wegen jenes verbrechers entsprechen. Solange jene Mutter der brahmanen zu dir nicht komt, so vil einer dir auch zureden mag, gib dich nicht zufrieden. Zuletzt, da sie nicht anders kann, wird sie selbst zu dir komen; sie ist ser alt, 240 jare, und hat 36 söne bekomen, welche die vorstände des Buttempels sind; sie steht bei dem groszen But in hohem ansehn. Darum sind ihre befehle so peremptorisch, dasz grosz und klein, wer immer in disem lande ist, in dem was sie sagt, ihr glück sehen; was sie befiehlt, dem unterwerfen sie sich unbedingt. Fasze nun den saum ihres kleides und sage: ‚O Mutter, wenn du mir vergewaltigtem fremdling an dem verbrecher nicht mein recht verschaffest, so werde ich im dienste des groszen But meinen kopf zerschmettern, dann wird jener sich mein erbarmen, und für mich eintreten.‘ Fragt sie dich dann nach deiner angelegenheit, so sage: ‚Ich bin ein Perser; um zum groszen But zu wallfaren bin ich von weit her gekomen, und weil ich von eurer gerechtigkeit gehört habe etc.‘ — Nicht aufgeklärt wird der teilweise sich geltendmachende antagonismus zwischen der Mutter der Brahmanen und dem groszen But. Villeicht gab es wirklich ein änliches institut irgend wo, für brahmanische und buddhistische Inder, und wer bei der instanz für die einen nicht recht erhielt, konnte sich an die instanz für die andern wenden.

kareṅ, tab to boliyo ki mujhe rúpiya paisá kuchh derkár nahíṅ; maiṅ mál ká búkhá nahíṅ; main mazlúm húṅ; faryád ko áyá húṅ. Agar Brahmanoṅ kí mátá merí dád de, to bihtar; nahíṅ baṛá But merá inçáf karegá, aur us zálim se yihí baṛá But merí faryád ko pahunchegá. Jab tak wuh Má Brahmanoṅ kí áp tere pás na áwe, bahuterá koí manáwe, tu rází na hújiyo. Ákhir láchár hokar, wuh khud tere nazdík áwegí; wuh bahut búṛhí hai; do sau chálís baras kí 'umr hai, aur čhhattís beṭe us ke jane hue Butkháne ke sardár haiṅ; aur us ká baṛe But ke pás baṛá darjá hai; is sabab us ká itná baṛá ḥukm hai, ki jitne chhoṭe baṛe is mulk ke haiṅ, uske kahne ko apní sa'ádat jánte haiṅ; jo wuh farmátí hai, ba sar-o-chašm mánte haiṅ. Us ká dáman pakaṛkar kahiyo: Ai máí! agar mujh mazlúm musáfir ká inçáf zálim se na karegí, to maiṅ baṛe But ki khidmat meṅ ṭakkareṅ márúngá; ákhir wuh raḥm khákar, tujh se merí sifáriš karegá. Jab wuh terá aḥwál púchhe, to kahiyo: ki maiṅ 'Ajam ká rahnewálá húṅ; baṛe But kí ziyárat kí kháṭir aur tumhárí 'adálat sunkar kábkosoṅ se yaháṅ áyáhúṅ; etc.

Als am 4. tage die Panḍa (Telugu: eine priesterkaste) kamen, und ihn verabschieden wollten, sagte er: *maiṅ gadáí karne nahíṅ áyá, balki inçáf ke liye baṛe But aur Brahmanoṅ kí mátá ke pás áyá húṅ; jab talak apní dád na páúṅgá, yaháṅ se na jáúṅgá* ‚ich bin nicht gekomen um zu betteln, sondern um gerechtigkeit zu erlangen bin ich zum groszen But und zu der Mutter der Brahmanen gekomen; bisz ich nicht mein recht bekomen habe, werd ich von hier nicht fortgehn‘ disz ist was er nennt *maiṅ ne duháí baṛe But kí dí* ‚ich habe den ruf nach recht (die berufung) zum groszen But erhoben‘. Sie füren ihn in den tempel, wo auf einem kostbar geschmückten throne (siṅghásan) der *baṛá But* sitzt, daneben ein sitz (kursí-i-zarrín etc.), auf welchem die mutter der Brahmanen sitzt, zwei zehn-zwölfjärige knaben neben ihr. Dieselbe gewärt die bitte des kaufmannes, und schickt die zwei knaben zum könige begleitet von den Panḍa in feierlicher procession. Das volk nimt die erde auf welche die zwei knaben getreten haben, als geheiligt auf und legt sich dieselbe auf die augen. Wie der könig schwirigkeit macht,

drohen die knaben mit dem zorne des baṛá But (ab khabardár! tu ṛaḍab meṅ baṛe But ke paṛá etc.).

Es ist kaum nötig weiter ausz zu füren, dasz disz alles (abgesehn von der phantastischen auszmalung) auf Buddha hinweist. In einer persischen übersetzung von 1001 nacht steht der vers: *čeh o yek but nebîned kas bi Čîn va Qandahar ender* ‚er ist ein idol dergleichen niemand sei es in China oder in Qandahar siht‘. Diese erwähnung ist interessant; der vers stammt ausz einer zeit, wo man sich noch daran erinnerte, dasz Afghanistan buddhistisch war. (Eine griech. red. erwähnt einen tempel des Çešnâg in Kaçmîr.)

Im späteren griechisch findet man auch die schreibung Βουττα.

Königl. Weinberge October 1902. A. LUDWIG.

Eine Konjektur im jüngeren Veda. — Unsere Wissenschaft hat es im allgemeinen nicht nötig, sich eingehender mit textkritischer Detailarbeit zu beschäftigen. Der vortreffliche Zustand der vedischen Texte überhebt uns dieser Arbeit. Wenn ich mir gleichwohl eine Konjektur erlauben will, so tue ich es deshalb, weil sich diese mir vor Jahren von selbst aufdrängte und interessante Perspektiven zu geben versprach.

WEBER gibt *Ind. Stud.* 3, 464 die Kāṭhakam-Fassung der bekannten Viçvarūpa-Legende. Ich übersetze den WEBER'schen Text folgendermaßen: ‚Viçvarūpa war dreiköpfig, des Tvaṣṭar Sohn, der Asuras Schwesternsohn; mit dem einen Kopf trank er den Soma, mit dem zweiten verschlang er die feste Nahrung, mit dem dritten trank er die surā. Da fürchtete Indra: „er wird noch zum Universum werden“ (ayam vāva idam bhaviṣyati).‘ — Nun aber beginnen die Schwierigkeiten; der Text fährt fort: ‚tena samalabhata, tena yugaçaram apadyata‘ wozu WEBER bemerkt: dieß ist mir unklar. In gleicher Weise äußert sich L. v. SCHROEDER über diese völlig dunkle Stelle in seiner Vorrede zur Textausgabe der Maitrayānī-Samhita. Denn das dunkle *yugaçara*, dessen Übersetzung mit ‚Doppelpfeil‘ nicht glücklich genannt werden kann, findet sich auch dort (MS 2,

4, 1 a A) wieder; cf. auch *Pet. Wörterb.* unter diesem, wo eine Übersetzung des fraglichen Wortes nicht versucht ist. Die folgenden Textworte sind absolut klar: ‚er (Indra) sprach zu einem takṣan, der gerade dastand: „Komme hier her (*ādhava*)! schlage ihm diese seine Köpfe ab.“ Der Takṣan lief zu ihm heran und spaltete ihm mit dem Beile die Köpfe.‘ Aus der Situation geht also hervor, daß Indra den Viçvarūpa überwältigte, mit sich fortführte (*sam-labh*) und offenbar zu einem takṣan, also einem Manne brachte, der gewerbsmäßig mit dem Beile umzugehen verstand. Wenn ich nun aus *yugaçara* ein *yuga**kāra*** mache, so ist alles in schönster Ordnung. Die Korrektur ist sehr leicht und stellt das neu gewonnene Wort, das die Bedeutung von ‚Joch-Macher‘ im Sinne von *rathayuga[kara]* (so vorkommend Bhāg. Pur. 5, 21, 15 cf. *Pet. Wörterb.*) hat, zu dem von Weber oft und ausführlich besprochenen *rathakāra*. Es handelt sich also um den Vertreter einer Mischkaste oder vielmehr eines Gewerkes, das im brahmanischen Schema als Mischkaste qualifiziert ist und von neuem den Beweis dafür liefert, daß die alte Kasten-Vierheit schon früh zum bloßen Deckmantel einer Unzahl von Kasten im modern-indischen Sinne des Wortes geworden sein muß. Der Verfertiger des ratha-yuga steht naturgemäß in engster Beziehung zu dem takṣan, der sein Handlanger war und auch hier bietet sich die Analogie zu dem rathakāra, der in dem Compositum takṣarathakārayoḥ in der Maitr. Samh. cf. Weber, *rājasūya* 22 wie jener mit dem takṣan vereint als Vertreter einer Hofcharge auftritt. Dadurch erhält unsere Konjektur eine weitere Stütze. Der rathakāra wie der yugakāra bedurften des takṣan als ihres wahrscheinlich in untergeordneter Stellung stehenden Adjunkten. Einer dieser im Dienste ihres Herrn stehenden Zimmerleute erwies also dem Gotte den Liebesdienst, dem Ungeheuer die Köpfe zu spalten. Schließlich sei noch auf die Stellung der genannten Gewerbe im System der indischen Kaste aufmerksam gemacht. Weber a. a. O. 22 weist darauf hin, daß nur die Maitr. Samh. im Gegensatz zu Çat. Br.; Taitt. Samh.; Kāṭh in dem takṣan und rathakāra Hofchargen, d. h.: reine Arier sehen, während die übrigen Texte sie be-

reits als çūdra außer Betracht lassen. In seinen *Ind. Stud.* 17, 196 ff. führt er aus, daß der rathakāra zur Anlegung des heiligen Feuers zugelassen, als irdisches Ebenbild der Ṛbhu, der himmlischen Wagner, in den brahmanischen Verband aufgenommen wurde und daß er auch durch die Bestimmung, die das Opferroß begleitende Eskorte beim açvamedha solle im Hause eines rathakāra wohnen, zur Priesterschaft in ein intimeres Verhältnis trat; daß dagegen verschiedene Aufzählungen ihn hinter den vaiçya an die Stelle setzen, wo man sonst den çūdra erwarten würde und es den späteren Kommentatoren schwer wird, ihn in die traivarṇika einzuschieben. Umgekehrt brauchte die indische Scholiasten-Gelehrsamkeit ihn da, wo das traditionelle Kastensystem zur Erklärung alter Bestimmungen nicht ausreichte. WEBER, *Ind. Stud.* 10, 14 erwähnt zu den Vorschriften Ç B 13, 8, 3, 11 = Kāty. 21, 4, 12—17, daß die Kommentatoren in Verlegenheit seien, da ja der Çūdra diesen Gesetzen zuwider gar nicht rite verbrannt werden kann. Sie helfen sich teils damit, daß darunter der rathakāra, als Tochtersohn (resp. Tochterenkel) eines çūdra zu verstehen sei oder meinen, daß die Angabe über den çūdra nur beiläufig angeführt ist. Wenn nun noch zum rathakāra der yugakāra kommt und man die bereits im Ṛgveda (cf. WEBER a. a. O. 17, 198) sich findende Bevorzugung des takṣan berücksichtigt[1], dann, meine ich, stürzt das Gebilde der altbrahmanischen Kasten-Vierheit immer mehr in das Nichts zusammen; konnte es sich doch nicht einmal mit den seiner Zeit vorliegenden Tatsachen abfinden. Noch zwei Tatsachen verdienen unsere Aufmerksamkeit: erstens die Anrede von Seiten des Indra mit ādhava, die den angeredeten takṣan nach Maßgabe des vedischen Umgangszeremoniells zum çūdra stempelt (wie denn auch die Wendung: takṣā vā anyo vā amedhyaḥ Ç B 1, 1, 3, 12 auf das Gleiche hinweist); und zweitens die lautliche Identität des von uns als emendationsbedürftig erkannten *yugaçara* in verschiedenen Texten des schwarzen Yajurveda. Das gewaltige Alter und die frühe Korruption unserer Texte, die selbst in der

---

[1] Cf. auch A. WEBER, *Episches im vedischen Ritual*, S. 28, 29 Anm. 2.

Periode des Sprachverfalls fortdauernde Entlehnung des Sagengutes der Brahmanenschulen von einander, ja selbst die Wahrscheinlichkeit, daß die behandelte Stelle in einem geschriebenen, nicht mündlich fortgepflanzten Originalwerk den Kompilatoren der uns erhaltenen Texte vorgelegen hat, schimmern hier durch.

JULIUS VON NEGELEIN.

Eine altindische Opferidee. — Auf die so vielfach behandelte Sage vom König Videgha Māthava und seinem Hauspriester Gotama Rāhūgaṇa Çat. Br. 1, 4, 1, 10—16 will ich später in anderem Zusammenhange eingehen. Hier seien nur wenige Worte über die Bedeutung der in der Çat. Br.-Fassung der Legende gebrauchten Wurzel *svad* (*āsvad* a. a. O. 15) gestattet. — OLDENBERG, *Buddha* 10 f. sagt bei Erörterung der Legende (es handelt sich in dem indischen Texte speziell um die Worte: *āsvaditam agninā vaiçvānareṇa*): in Indien würde unfruchtbares Land zu fruchtbarem nicht durch den Fleiß ackerbautreibender Bauern, sondern durch opfernde Brahmanen. Nun ich meine, daß das Problem, wie man Opfer zu Befruchtungsmitteln machen konnte, damit denn doch noch nicht bei der Wurzel angefaßt ist. Ein sehr nahe liegendes Analogon zu unserer Stelle bietet Ṛgveda 2, 4, 7: sa yo vyasthād abhi dhakṣat ūrvīṁ paçur na eti svayur agopāḥ, agniḥ çociṣmāṅ atasāni uṣṇaṅ kṛṣṇavyathir asvadayat na bhūma. LUDWIG übersetzt den fraglichen Halbvers mit: ‚Der flammende Agni hat, indem er die Dickichte verbrannte, mit Schwärze verwüstend gleichsam die Erde gewürzt.‘ Ich meine, wir könnten statt: ‚indem‘ ein ‚obgleich‘ oder ‚da er doch‘ setzen. Es wird das Wunder des Gottes gepriesen, der zu gleicher Zeit verheerend auftritt, Wald- und Steppenbrände verursacht, einen schwarzen Pfad, also Kohle und Asche, zurückläßt und doch die Erde ‚sozusagen‘ (*iva*) befruchtet. Auf Steppenbrände deutet auch LUDWIG (IV, 288) jene Tätigkeit des Agni. Es handelt sich also jedenfalls um willkürlich angelegte große Feuer, wie sie vielfach die primitivste Form des Raubbaus darstellen, indem die Aschenreste das wert-

vollste Düngungsmittel darstellen[1] — eine nationalökonomisch und kulturgeschichtlich gleich interessante Erscheinung. Auf die Häufigkeit von Wald- und Steppenbränden im ältesten Indien macht ZIMMER, *Altind. Leben* S. 45 ff. aufmerksam, ohne daß seine Erklärungen (Blitzschlag, Anzünden von erwärmenden Feuern in der Reifzeit) befriedigten. Was sollen nun aber die in der Çat. Br.-Stelle als Düngungsmittel angeführten Opfer? Die lautliche und sachliche Analogie zu dem erörterten Ṛgveda-Passus leuchtet ohnehin ein. Agni schreitet auch hier als selbständig auftretende Gottheit über die Erde hin, er verdörrt und vernichtet auch hier die Vegetation; endlich gelangt er zu einer Stelle, an der er haltmacht — einem Flusse. Jenseits desselben opfern Brahmanen und machen dadurch das allzu sumpfige und unbewohnbare Land ergiebig. Nun, ich glaube, da liegt doch die Annahme sehr nahe, daß es sich um Brandopfer und deren befruchtende Wirkung handelte. Indem die Brahmanen ihre Opferplätze säuberten oder die durch die eben vollzogenen großen Opfer gesäuberten und geheiligten Plätze an ihre Fürsten abtraten, vollzogen sie eine wichtige kolonisatorische Aufgabe. Der zu den Sattra notwendige Opferplatz war durchaus nicht unerheblich; nach der Angabe eines jungen Textes[2] soll er beim Açvamedha 10 000 Ellen ins Quadrat betragen. Nach demselben Autor soll er in der Hand der beim Opfer diensttuenden Brahmanen bleiben. Daß dieselben ihn zum Anbau benutzt haben werden, ist angesichts der Bestimmung, daß er in der Nähe eines Flusses liegen soll (d. h.: wohl besonders ertragsfähig sein mußte) und daß er in den Händen von denjenigen sich befand, die sich den Gott Agni zum Lieblingsgott erkoren, ihn also als Elementarkraft ihren Zwecken vortrefflich untertan zu machen gewußt haben werden, sehr wahrscheinlich. Es kommt aber noch ein kulturhistorischer

[1] Cf. W. ROSCHER, *System der Volkswirtschaft*, Bd. II, Nationalökonomie des Ackerbaus § 24.

[2] In der Übersetzung mitgeteilt von DUBOIS, *Exposé de quelques-uns des principaux articles de la Théogonie des Brahmes, contenant la description détaillée du grand sacrifice du cheval, appelé Asua-Méda*; Paris 1825, S. 8.

Faktor hinzu, der meine Ansicht besonders zu stützen geeignet erscheint. Die Fruchtbarmachung der Felder ist nämlich auch außerhalb Indiens auf eine völlig analoge Art zu erreichen versucht worden: auch außerhalb Indiens hat man dem Boden durch Opfer die Feldfrucht abzuringen gewußt. Man erwäge, daß die großen indischen Opfer, wie WEBER so oft betont und KUHN schon vor ihm nachgewiesen hat, sich bezüglich ihrer Grundidee und dem Jahrestage ihres Beginns aufs engste an germanische Kultgebräuche anschließen. Nun, in Deutschland galt die Asche der zu den Sonnenwendfeiern angezündeten Feuer als ganz besonders fruchtbarkeiterweckend und segenspendend. Der Glaube, daß sie sogar bei Viehkrankheiten helfe, vor Zauberei schütze u. s. w. ist lediglich eine Potenzierung dieser Vorstellung. Ja, soweit das Osterfeuer leuchtet, gedeiht in dem folgenden Jahre das Korn gut und keine Feuerbrunst entsteht.[1] Sollten nicht gerade diese Sonnenwendfeuer im alten Indien eben durch die Inzineration des Gestrüpps und Krautes eine hohe nationalökonomische Bedeutung gehabt haben und soll diese Tatsache nicht umsomehr ins Gewicht fallend gedacht werden, als abergläubisches Vertrauen den Segen der geheiligten Asche- und Kohlenreste an alle Felder und selbst die kleinsten Teile des Feldes mit übertreibender Sorgfalt verteilt haben wird? Gewiß, der Veda spricht von dem Verstreuen der Asche auf die Felder, soweit mir bekannt, nirgends. Sollte aber nicht eine Zeit, die der Entstehung der Sutren vielleicht um Jahrhunderte vorauslag, diesen Brauch ausgeübt, nicht eine kulturhistorische Tradition von so großer Tragweite bewahrt haben? Nicht gar zu oft und niemals um der Sache selbst willen verrät der Veda ein kulturgeschichtliches Faktum. Wir müssen meist zwischen den Zeilen seiner Texte zu lesen wissen und das was er uns verschweigt ist nicht selten wichtiger als das was er uns mitteilt.

JULIUS VON NEGELEIN.

---

[1] KUHN, *Märkische Sagen* 312

Die vyadhanayogāḥ im Kāmasūtra p. 368 f. — Herr Professor KUHN macht mich darauf aufmerksam, daß der *Erotik* p. 937 (= Kāmasūtra p. 368) erwähnte Brauch der Südinder nicht sowohl eine Infibulation, als vielmehr eine Perforation der glans penis sei, die ihre Erklärung am besten in dem Aufsatze von MIKLUCHO-MACLAY (*Zeitschr. für Ethnologie* 1876, p. 22 ff.) finde, wo über gewisse Reizmittel ad excitandam augendamque feminae libidinem gehandelt wird. Eine ganze Reihe derartiger Gebräuche finden wir bei PLOSS-BARTELS, *Das Weib*, und bei BLOCH, *Ätiologie*, p. 56 ff. aufgezählt, und wenigstens bei einigen ist es gewiß, daß die Frauen selbst dazu die Anregung geben, indem sie diejenigen Männer zurückweisen, die jener Reizmittel entraten zu dürfen glauben. ‚Dahin gehören Inzisionen in die Eichel und Einpflanzen von Kieseln in die Wunde, bis die Eichel ein warziges Aussehen bekommt (Java), Durchlöcherungen des männlichen Gliedes zum Zwecke der Befestigung von mit Borsten besetzten Stäbchen, Vogelfedern, Stäbchen mit Kugeln („Ampallang“ der Dajaks auf Borneo) oder Schnüren, Ringen, glockenförmigen Apparaten, die Umhüllung des Gliedes mit Futteralen aus Tierfellen oder mit bleiernen Cylindern u. s. w.‘ (BLOCH.)

Ich glaube nun, daß etwas Ähnliches im Kāmasūtra l. c. gemeint ist. Allerdings ist dann wohl die Stelle **न त्वपविद्धस्य कस्यचिद्व्यवहृतिरस्तीति** nicht in Ordnung. So wie der Text in der Ausgabe lautet, kann doch nur übersetzt werden: ‚Niemand aber, der (am Penis) durchbohrt ist, kann die Ausführung (des Koitus) vornehmen.‘ Gerade das Gegenteil aber müßte dastehen! Durgāprasāda verzeichnet nun die Varianten *vyāhati* und *vyāhṛti*. Letzteres ist sinnlos, während *vyāhati* schon eher passen könnte, wenn man es wagen wollte, die im pw. dazu gegebene engbegrenzte Bedeutung ‚logischer Widerspruch‘ zu erweitern und das Wort etwa mit Zurückweisung, Fiasko zu übersetzen. Das wäre eine einfachere Behebung der Schwierigkeit, als etwa *anapaviddhasya* zu konjizieren.

Ich habe mich durch die Gegenüberstellung **बालस्य — युवा तु** verleiten lassen, an eine Infibulation zu denken und mir den Vorgang so vorgestellt, daß der Knabe infibuliert wird, wenn er aber

mannbar (yuvā) geworden ist, mit einem śastra die Vernähung auftrennt etc. Vorausgesetzt aber, daß die Lesart *vyāhati* richtig ist, übersetze ich die ganze Stelle nun wie folgt: ,Niemand aber, dessen Penis perforiert ist, erfährt eine Zurückweisung (macht Fiasko bei den Frauen): daher perforiert man bei den Bewohnern des Südens das Glied, solange das Individuum noch Kind ist, gleichsam wie die Ohren. (,The people of the southern countries think that true sexual pleasure cannot be obtained without perforating the lingam . . .') Geschieht aber diese Perforation erst nach Eintritt der Mannbarkeit (das ist der Gegensatz!), so läßt der Betreffende mit einem scharfen Instrumente seinen Penis einschneiden und bleibt so lange im Wasser stehen, als Blut kommt. In der darauf folgenden Nacht führe er dann fortgesetzt den Koitus aus, um auf diese Weise (die Wunde) zu reinigen (,so as to clean the hole'; *vaiśadyārtham*: der Wundkanal soll ausgedrückt und ein Zuheilen verhindert werden!). Einen Tag darauf reinige er dann die Öffnung mit Dekokten. Wenn sie durch Calamus Rotang- und Kuṭaja- (Wrightia antidysenterica-) Pflöcke allmählich erweitert wird, füge er Stärkungsmittel hinzu und reinige die Öffnung mit Süßholz (yaṣṭīmadhuka; ,liquorice') samt Honig. Darauf vergrößere er sie mit einem Bleiwulste (**सीसपत्त्रकर्णिकया** ,by the fruit stalks of the sima-patra plant'?) und bestreiche sie mit bhallātaka-Öl (Semecarpus Anacardium; ,with a small quantity of oil'!!). Das sind die Regeln für die Perforation.'

Bei dieser Auffassung der Stelle ergibt sich nun auch zwanglos die Erklärung des im Texte unmittelbar anschließenden tasmin: **तस्मिन्ननेकाकृतिविकल्पान्यपद्रव्याणि योजयेत्।** Es handelt sich dabei nicht etwa um eine weitere Aufzählung von Mitteln zur Vergrößerung des Penis — die nennt Vātsyāyana ja bereits p. 368 Z. 4 ff. im 2. adhyāya! — sondern um spezifische Reizmittel. Die Übersetzung muß also lauten: ,Dort (d. h. eben in jener künstlich durch Perforation hergestellten Öffnung; „in the hole made in the lingam") bringe man verschiedenartig gestaltete Reizmittel an: das „runde" (vṛttam), das „an einer Seite runde" (ekato vṛttam), das „Mörserchen" (udūkhalakam), das „Blümchen" (kusumakam), das „dornige" (kaṇṭakitam; „arm-

let“?), den „Reiherknochen“ (kaṅkāsthi: in der Ausgabe ist der Abtrennungsstrich zu tilgen!), den „Elefantenhauer“ (gajaprahārikam; „the goad of the elephant“), die „acht Kugeln“ (aṣṭamaṇḍalikam), die „Haarlocke“ (bhramarakam? „lock of hair“), „den Kreuzweg“ (śṛṅgāṭakam; „place where four roads meet“) oder auch noch andere, wie Theorie und Praxis es lehren (? *upāyataḥ karmataś ca*: „and other things named according to their forms and means of using them“). Sie sollen viel aushalten können und müssen je nach Geschmack weich oder rauh sein.‘

Für die hier aufgezählten apadravya's ist das Fehlen weiterer Hilfsmittel sehr zu bedauern. Yaśodharas Kommentar bricht ja leider schon am Schlusse des vaiśikam adhikaraṇam ab und Bhāskara Nṛsiṃhamiśra habe ich bisher nicht vergleichen können.

Halle a. S. Richard Schmidt.

Erklärung.

In einem Wiener Tagesjournal ist vor kurzem eine Unterredung, welche ich mit einem Mitarbeiter jenes Blattes hatte, in verkürzter Form abgedruckt worden. Ich erkläre, daß hierin mancherlei mißverständlich wiedergegeben worden ist.

Insbesondere lege ich Gewicht darauf, festzustellen, daß meine Äußerungen über das Verhältnis der deutschen Assyriologie zu der englischen und französischen sich nur auf die Ausgrabungen und ersten Entzifferungen beziehen; an dem weiteren Ausbau dieser Wissenschaft hat sich die deutsche Forschung seit Eberhard Schrader in hervorragender Weise beteiligt, was ich in meiner Unterredung ausdrücklich betont habe.

Ferner bemerke ich, daß Ausdrücke wie ‚lexikographische Verdienste‘, ‚Großmannssucht‘, ‚Gelehrtenrepublik‘ und ‚die erste Geige spielen‘ mir nicht geläufig sind und von mir nicht gebraucht wurden.

Eine in diesem Sinn abgefaßte Berichtigung ist an dem Tage, an welchem jene Notiz erschien, von mir der Redaktion jenes Blattes zugeschickt worden.

Wien, im Februar 1903. D. H. Müller.

Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha.

Von

Johannes Hertel.

Ernst Windisch hat im Jahre 1874 *ZDMG.* xxviii, 185—262 zum ersten Male über Hemacandras Yogaśāstra berichtet und die ersten vier prakāśa dieses Werkes im Original mit Übersetzung und Anmerkungen veröffentlicht. Seitdem haben wir durch Bühler erfahren, daß diese vier prakāśa nur ein Teil des ganzen Werkes sind, das vielmehr aus zwölf Kapiteln besteht.[1] Der Inhalt der einzelnen prakāśa ist in Kürze folgender:

I. Vorwort. Quintessenz der Jainalehre. Zwei Definitionen des *samyakcâritra*, dessen Ausübung in der Beachtung der fünf großen *vrata* oder in den fünf Arten der *samiti* und den drei Arten der *gupti* besteht. Schilderung des Wandels des tugendhaften Laien.

II. III. Die Pflichten des gṛhamedhin.

IV. Der Geist und sein Verhältnis zum Körper. Leidenschaften und Besiegung derselben. Gesetz, Welt und Vertiefung (*dhyāna*).

V. Gewisse zum Yoga gehörige Übungen, die übernatürliche Kräfte gewähren.

VI. Über Nutzlosigkeit und Nutzen einiger Übungen zur Erlösung.

VII. Meditation über Körper.

VIII. Meditation über heilige Wörter und Silben.

[1] Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra (Wien 1889), S. 36 und S. 83 f., Anm. 80.

IX. Meditation über die Gestalt des Arhat.

X. Meditation über den formlosen Parātman. Andere Einteilung der Meditationen.

XI. Das śukladhyāna.

XII. Schlußbemerkungen des Verfassers über das, was den Yogin zur Erlösung führt.

Die meisten Handschriften enthalten nur die ersten vier Prakāśa, welche für die Laien wertvoll sind und ,ihnen noch jetzt häufig als Textbuch für ihre Pflichten erklärt werden'.[1]

Nach BÜHLER[2] ist das Werk bald nach saṃv. 1216 verfaßt.

Mit diesem Werke ist es nun interessant, ein *Digambara*-Buch zu vergleichen, das nach seinem Kolophon saṃv. 1050 abgeschlossen wurde, nämlich den *Subhāṣitasaṃdoha* Amitagatis.[3] Es ist nämlich höchst wahrscheinlich, daß Hemacandra dieses *Kompendium* gekannt und benutzt hat. Da der Raummangel hier nicht verstattet, den Text zu veröffentlichen, so begnüge ich mich mit einer kurzen Angabe des Inhalts. Die Ausgabe, die ich mit SCHMIDT gemeinsam vorbereite, wird voraussichtlich in nicht zu langer Zeit in Indien erscheinen. Wir beabsichtigten, den *Subhāṣitasaṃdoha* mit der *Dharmaparīkṣā* zusammen zu veröffentlichen. SCHMIDT hatte auch bereits das Berliner Ms. vollständig kopiert. Da wir aber auf dem Kongreß in Hamburg erfuhren, daß das zweite Werk schon von anderer Seite in Angriff genommen worden ist, so verzichteten wir darauf, und auch in den folgenden Zeilen schließe ich es im ganzen von der Betrachtung aus.

Das Alter des Subhāṣitasaṃdoha steht durch seinen Kolophon fest, den *S* und *L* übereinstimmend bieten. Nachdem Amitagati bis

---

[1] BÜHLER, a. a. O. S. 84. [2] BÜHLER, a. a. O. S. 36.

[3] Die Straßburger Hs. S. 345, die ich mit *S* bezeichne, erhielt ich durch Prof. LEUMANNS freundliche Bemühung, der mich zuerst auf das Werk aufmerksam machte, zur Abschrift. Damit kollationierte ich *L*, d. i. I. O. 669 = R. R. 5. E, das mir durch TAWNEYS Güte zur Benützung überlassen wurde, während *B*, die Berliner Hs. Ms or. fol. 2130, die nur etwa die Hälfte (bis XIV, 6ª) des Textes enthält, von R. SCHMIDT verglichen wurde.

auf den hier fehlenden *Vīrasena* dieselbe Lehrerreihe gegeben hat, wie am Ende der *Dharmaparīkṣā*,[1] fährt er fort:

यः सुभाषितसंदोहं[2] शास्त्रं पठति भक्तितः ।
केवलज्ञानमासाद्य यात्यसौ मोक्षमक्षयम् ॥

Sodann folgt eine Strophe, die den Wunsch enthält, daß das Buch, so lange die Welt besteht, die Freude der Weisen auf Erden bilden solle, und darauf die Schlußstrophe:

समारूढे पूतत्रिदशवसतिं विक्रमनृपे
सहस्रे वर्षाणां प्रभवति हि पञ्चाशदधिके ।
समाप्तं पञ्चम्यामवति धरणीं मुञ्जनृपतौ
सिते पक्षे पौषे बुधहितमिदं शास्त्रमनघम् ॥[3]

Der Inhalt des Buches ist didaktisch-polemisch, didaktisch insofern, als es die Ethik der Digambara erläutert und Vorschriften für die Lebensführung der Laien (**श्रावक, गृहस्थ, गृहमेधिन्**) und Mönche (**मुनि, यति, योगिन्, तपोधन, साधु**) gibt, polemisch, insofern es wiederholt die brahmanischen Lehren angreift. Die Polemik ist meist recht sachlich gehalten, und man sieht es dem Verfasser an, daß er es, um Proselyten zu machen, kluger Weise unterläßt, unnötige Erbitterung hervorzurufen.

Amitagati teilt sein Kompendium in 32 Kapitel. Jedes derselben behandelt einen abgeschlossenen Gegenstand und ist mit verschwindenden Ausnahmen in einheitlichem Metrum geschrieben. Die Anzahl der Strophen ist in allen Hss. bis auf 12 Strophen im sech-

---

[1] S. WEBER, *Verz. d. Sanskrit- und Prākṛit-Hss.* Nr. 2019.

[2] In dem prosaischen Kolophon geben die Hss. als Titel *subhāṣita*ratnasaṃdoha.

[3] Das Datum bereits gegeben von COLEBROOKE, *Essays* II, 53. 462 f.: ‚dated in the year 1050 from the death of Vicramáditya, and in the reign of Munja, who was uncle and predecessor of Rájá Bhója . . . (of Dhārā; 993/94)', BHANDARKAR (*Rep.* 1882/3, p. 45: ‚he wrote or compiled the work in Saṁvat 1050 or 994 A. D.' etc.), LEUMANN (*WZKM* XI, 311: ‚composed in 993 A. D.'), BÜHLER (*Epigraph. Ind.* I, 228, setzt an Stelle von BHANDARKARS Berechnung die Jahre 993/4 A. D.) und DUFF, *Chronology of India*, p. 102 (994 A. D).

sten Kapitel, vier im neunten und eine im einunddreißigsten dieselbe. Folgende Tabelle gibt eine Übersicht über die Themen, die Anzahl der Strophen und die Metra jedes Kapitels.

Kap.	Thema	Strophen	Metrum
1	विषयविचार	21	*mālinī.*
2	कोपनिषेध	21	*vasantatilakā.*
3	मानमायानिषेध	20	
4	लोभनिवारण	20	
5	इन्द्रियरागनिषेध	20	
6	स्त्रीदोषविचार	13[1]	*sragdharā.*
7	मिथ्यात्वसम्यक्त्वनिरूपण . .	52	*vaṃśastha.*
8	ज्ञाननिरूपण	30	1—11. 13—22. 25. 26. 28—30 *upajāti.* 12. 23. 27 *indravajrā.* 24. *upendravajrā.*
9	चारित्रनिरूपण	29[2]	1—9. 11—17. 21—27 *upajāti.* 18. 19. 29 *indravajrā.* 10. 20. 28 *upendravajrā.*
10	जातिनिरूपण	26	*pṛthvī.*
11	जरानिरूण	24	*hariṇī.*
12	मरणनिरूपण	26	*śārdūlavikrīḍita.*
13	सामान्यानित्यतानिरूपण . .	24	1—5 *śārdūlavikrīḍita.* 6—10 *pṛthvī* 11—24 *śikhariṇī.*
14	दैवनिरूपण	32	1—31 *āryā.* 32 *pañcakāvalī.*
15	जठरनिरूपण	26	1—25 *āryā.* 26 *pañcakāvalī.*
16	जीवसंबोधन	25	*sragdharā.*
17	दुर्जननिरूपण	24	*śārdūlavikrīḍita.*
18	सुजननिरूपण	24	*mandākrāntā.*
19	दाननिरूपण	24	
20	मद्यनिषेधन.	25	*drutavilambita.*
21	मांसनिरूपण	26	1—12. 15—23. 25. 26 *upajāti.* 13 *upendravajrā.* 14. 24 *indravajrā.*
22	मधुनिषेध	22	*śloka.*

[1] *B* und *L* haben als Titel स्त्रीगुणदोषविचारपञ्चविंशतिः und haben zu Anfang des Kapitels 12 Strophen mehr. Da diese alle die weiblichen Reize preisen, so ist es klar, daß wir in ihnen eine Interpolation sehen müssen. Unten werden wir auf eine weitere Interpolation stoßen, die diese beiden Hss. enthalten.

[2] In *B* und *L* 33.

Kap.	Thema	Strophen	Metrum
23	कामनिषेध	26	*dodhaka.*
24	वेश्यासंगनिषेधन	25	*svāgatā.*
25	द्यूतनिषेधक	21	*rathoddhatā.*
26	आप्तविचार	22	*sragdharā.*
27	गुरुस्वरूपनिरूपण	26	*rucirā.*
28	धर्मनिरूपण	22	*mālinī.*
29	शोकनिरूपण	28	1—26 *toṭaku.* 27 *vaṃśastha.* 28 *śārdūlavikrīḍita.*
30	शौचनिरूपण	22	*vasantatilakā.*
31	श्रीश्रावकधर्मकथन . . .	117[1]	1—116 *śloka.* 117 *srugdharā.*
32	द्वादशप्रकारतपश्चरणनिरूपण	36	1—28 *toṭaka.* 29—35 *sragdharā.* 36 *śārdūlavikrīḍita.*
	आशिस्	8	1 *sragdharā,* 2 *pṛthvī,* 3. 4. 7 *śārdūlavikrīḍita,* 5 *mālinī,* 6 *śloka,* 8 *śikhariṇī.*

Es sind also 21 Metra vertreten, so zwar, daß meist ein Kapitel auch ein einheitliches Metrum hat. Abgesehen von den indravajrā-upendravajrā-upajāti-Kapiteln 8. 9. 21 bilden davon nur Ausnahmen Kap. 13, dessen (knappe) erste Hälfte in zwei anderen Metren geschrieben ist, als die zweite, die āryā-Kapitel 14 und 15, die je mit einer pañcakāvalī-Strophe schließen, Kap. 29, in dem auf 26 toṭaka-Strophen eine vaṃśastha- und eine śārdūlavikrīḍita-Strophe folgen, sowie die letzten beiden Kapitel. Kap. 31 schließt seine lange Śloken-reihe mit einer sragdharā, und von XXXII, 29 an kommen zum Abschlusse des Werkes noch verschiedene Metren zur Verwendung. Im allgemeinen aber ist der Grundsatz gewahrt, daß gleichartiger Inhalt in gleichartigem Metrum gegeben wird. Wir haben eben nicht, wie der Titel vermuten ließe, eine Anthologie nach Art der dem Bhartṛhari zugeschriebenen Śatakāni vor uns — obwohl an diese viele Anklänge vorliegen —, sondern ein Lehrgedicht, das seine Themata systematisch durchspricht.

Die Kapitel 1—7, 8 teilweise, 10—18, 20, 24 f. sind allgemein ethischen, also nicht speziell jinistischen Inhalts. Der Verfasser hat

[1] In *L* ist XXXI, 93 ausgefallen.

sich in ihnen auch öfters an bekannte, wohl brahmanische Vorbilder angelehnt. Einige Beispiele mögen diese Behauptung stützen:

IV, 3:

वित्ताशया खनति भूमितलं सतृष्णो
धातून्गिरेर्धमति धावति भूमिपाग्रे ।
देशान्तराणि विविधानि विगाहते च
पुण्यं विना न च नरो लभते स तृप्तिम् ॥

Vgl. Vairāgyaś. 4 Nirṇ. Sāg. Pr., 5 v. BOHLEN:

उत्खातं निधिशङ्कया क्षितितलं ध्माता गिरेर्धातवो
निस्तीर्णः सरितां पतिर्नृपतयो यत्नेन संतोषिताः ।
मन्त्राराधनतत्परेण मनसा नीताः श्मशाने क्षपाः
संप्राप्तश्च वराटकोऽपि न मया तृष्णेऽधुना मुञ्च माम् ॥

VI, 12 (*B. L.* 24):

दुःखानां या निधानं भवनमविनयस्यार्गलः स्वर्गपुर्याः
श्वभ्रावासस्य वर्त्म प्रकृतिरयशसः साहसानां निवासः ।
धर्मारामस्य शस्त्री गुणकमलहिमं मूलमेनोद्रुमस्य
मायावल्लीधरित्री कथमिह वनिता सेव्यते सा विदग्धैः ॥

Vgl. Śṛṅgāraś. 98, ed. BOHLEN 76 (in demselben Versmaß!):

आवर्तः संशयानामविनयभवनं पत्तनं साहसानां
दोषाणां संनिधानं कपटशतमयं क्षेत्रमप्रत्ययानाम् ।
स्वर्गद्वारस्य विघ्नो नरकपुरमुखं सर्वमायाकरण्डं
स्त्रीयन्त्रं येन सृष्टं विषममृतमयं प्राणिनामेकपाशः ॥

X, 9:

क्षणेन शमवानतो भवति कोपवान्संसृतौ
विवेकविकलः शिशुर्विरहकातरो वा युवा ।
जरार्दिततनुस्ततो विगतसर्वचेष्टो जरी
दधाति नटवन्नरः प्रचुरवेषरूपं वपुः ॥

In der nächsten Strophe kommt der Vergleich mit dem Schauspieler nochmals. Vgl. Vairāgyaś. 114, v. BOHLEN 51:

क्षणं बालो भूत्वा क्षणमपि युवा कामरसिकः
क्षणं वित्तैर्हीनः क्षणमपि च संपूर्णविभवः ।
जराजीर्णैरङ्गैर्नट इव वलीमण्डिततनु-
र्नरः संसारान्ते विशति यमधानीजवनिकाम् ।

x, 26:

मनोभवशरार्दितः स्मरति कामिनीं यां नरो
विचिन्तयति सापरं मदनकातराङ्गी परम् ।
परोऽपि परभामिनीमिति विभिन्नभावे स्थितां
विलोक्य जगतः स्थितिं बुधजनास्तपः कुर्वते ॥

Vgl. Nītiś. 2:

यां चिन्तयामि सततं मयि सा विरक्ता
साप्यन्यमिच्छति जनं स जनोऽन्यसक्तः ।
अस्मत्कृते च परितुष्यति काचिदन्या
धिक्तां च तं च मदनं च इमां च मां च ॥

XIII, 6:

वपुर्व्यसनमस्यति प्रसभमन्तको जीवितं
धनं नृपसुतादयस्तनुमतां जरा यौवनम् ।
वियोगदहनं सुखं समदकामिनीसंगजं
तथापि बत मोहिता दुरितसंग्रहं कुर्वते ॥

Vgl. Vairāgyaś. 108, v. BOHLEN 39:

व्याघ्रीव तिष्ठति जरा परितर्जयन्ती
रोगाश्च शत्रव इव प्रहरन्ति देहम् ।
आयुः परिस्रवति भिन्नघटादिवाम्भो
लोकस्तथाप्यहितमाचरतीति चित्रम् ॥

XIV, 4:

दुःखं सुखं च लभते यद्येन यतो यदा यथा यत्र ।
दैवनियोगात्प्राप्यं तत्तेन ततस्तदा तथा तत्र ॥

Vgl. Pañc. II, 17 (18 Kos.) = II, 12 Orn. = II, 3 Südl. P. = I, 34 Hitop. ed. SCHLEGEL:

यस्माच्च येन च यथा च यदा च यच्च
यावच्च यत्र च शुभाशुभमात्मकर्म ।
तस्माच्च तेन च तथा च तदा च तच्च
तावच्च तत्र च कृतान्तवशादुपैति ॥

XIV, 19:

चित्रयति यन्मयूरान्हरितयति शुकान्बकान्सितीकुरुते ।
कर्मैव तत्करिष्यति सुखासुखं किं मनःखेदैः ॥

Vgl. Hitop. ed. Pet. I, 140 = Südl. P. II, 71:

येन शुक्लीकृता हंसाः शुकाश्च हरितीकृताः ।
मयूराश्चित्रिता येन स मे वृत्तिं विधास्यति ॥

XIV, 21:

द्वीपे जलनिधिमध्ये गहनवने वैरिणां समूहेऽपि ।
रक्षति मर्त्यं सुकृतं पूर्वकृतं भृत्यवत्सततम् ॥

Vgl. Nītiś. 97 (v. BOHLEN 95):

वने रणे शत्रुजलाग्निमध्ये महार्णवे पर्वतमस्तके वा ।
सुप्तं प्रमत्तं विषमस्थितं वा रक्षन्ति पुण्यानि पुरा कृतानि ॥

XIV, 22:

नश्यतु यातु विदेशं प्रविशतु धरणीतलं खमुत्पततु ।
विदिशं दिशं तु गच्छतु नो जीवस्त्यज्यते विधिना ॥

Vgl. Nītiś. 101 (v. BOHLEN 91):

मज्जत्वम्भसि यातु मेरुशिखरं शत्रूञ्जयत्वाहवे
वाणिज्यं कृषिसेवनादि सकला विद्याः कलाः शिक्षताम् ।
आकाशं विपुलं प्रयातु खगवत्कृत्वा प्रयत्नं महा-
न्नाभाव्यं भवतीह कर्मवशतो भाव्यस्य नाशः कुतः ॥

Noch näher kommt dieser ‚Bhartṛhari'-Strophe
XIV, 32:

गिरिपतिराजसानुमधिरोहतु यातु सुरेन्द्रमन्दिरं
विशतु समुद्रवारि धरणीतलमेकधिया प्रसर्पतु ।
गगनतलं प्रयातु विदधातु सुगुप्तिमनेकधायुधै-
स्तदपि न पूर्वकर्म सततं बत मुञ्चति देहधारिणम् ॥

Ferner xvii, 11:

गाढं श्लिष्यति दूरतोऽपि कुरुतेऽभ्युत्थानमार्द्रेक्षणो
दत्त्वार्धासनमातनोति मधुरं वाक्यं प्रसन्नाननः।
चित्तान्तर्गतवञ्चनो विनयवान्मिथ्यावदी दुष्टधी-
र्यो दुःखामृतभर्मणा विषमयो मन्ये कृतो दुर्जनः॥

Vgl. Hitop. ii, 150 ed. Pet. = Südl. P. i, 98 Hab.

दूरादुच्छ्रितपाणिरार्द्रनयनः प्रोच्छ्वासितार्धासनो
गाढालिङ्गनतत्परः प्रियकथाप्रश्नेषु दत्तादरः।
अन्तर्गूढविषो बहिर्मधुमयश्चातीव मायापटुः
को नामायमपूर्वनाटकविधिर्यः शिक्षितो दुर्जनैः॥

xxiv, 5:

संदधाति हृदयेऽन्यमनुष्यं
यान्यमाह्वयति दृष्टिविशेषैः।
अन्यमर्थिनमतो भजते तां
को बुधः श्रयति पण्यपुरंध्रीम्।

Vgl. Śṛṅgāraś. 68, v. Bohlen 81:

जल्पन्ति सार्धमन्येन पश्यन्त्यन्यं सविभ्रमाः।
हृदये चिन्तयन्त्यन्यं प्रियः को नाम योषिताम्॥

Daß diese Strophen wirklich alle unabhängig von einander entstanden sein sollten, ist gewiß sehr unwahrscheinlich. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in Amitagati den Nachahmer vermuten, der aber sicherlich keinen literarischen Diebstahl in unserem Sinne hat begehen wollen. Es ist wohl anzunehmen, daß er sich an Allbekanntes aus der brahmanischen Literatur anlehnte, um die Brahmanen zu gewinnen. Gleich zu Anfang der *Dharmaparīkṣā* ahmt er unverkennbar den Beginn des Kumārasaṃbhava nach, dessen Kenntnis er doch wohl bei seinen Gegnern voraussetzen durfte:

तत्रास्ति शैलो विजयार्धनामा यथार्थनामा महनीयधामा।
पूर्वापराम्भोधितटावगाही गात्रं स्थितः शेष इव प्रसार्य॥ २१॥

Wenn jemand die löbliche Absicht hegt, sich unentdeckt mit fremden Federn zu schmücken, so wird er nicht just in die erste Strophe seines Epos die Verse setzen:

Juristerei und Medizin
Und leider! auch Theologie.

Mit der eben gegebenen 21. Strophe aber beginnt Amitagati seine *Dharmaparīkṣā*. Was vorhergeht, ist Einleitung.

Um nun eine Anschauung davon zu geben, wie unser Dichter in seinem *Subhāṣitasaṃdoha* die einzelnen Themata behandelt, lasse ich hier den in *ratoddhatā* abgefaßten xxv. Gesang folgen, der vom Spiele handelt. Wenn dabei leider noch eine Stelle (14 d) unverständlich bleibt, so bitte ich zu bedenken, daß ich nur zwei fehlerhafte Hss. habe, von denen die eine noch dazu die zweite Stelle nicht bietet. Zur Herstellung eines wirklich befriedigenden Textes bedarf ich noch weiteren hs. Materials.

यानि कानिचिदनर्थवीचिके जन्मसागरजले निमज्जताम् ।
सन्ति दुःखनिलयानि देहिनां तानि चाक्षरमणेन निश्चितम् ॥ १ ॥
तावदत्र पुरुषा विवेकिनस्तावदेति (!) सुजनेषु पूज्यताम् ।
तावदुत्तमगुणा भवन्ति च यावदक्षरमणं न कुर्वते ॥ २ ॥
सत्यशौचशमशर्मवर्जिताः धर्मकामधनतो बहिःकृताः ।
द्यूतदोषमलिना विचेतनाः कं न दोषमुपचिन्वते जनाः ॥ ३ ॥
सत्यमस्यति करोत्यसत्यतां दुर्गतिं नयति हन्ति सद्गतिम् ।
धर्ममत्ति वितनोति पातकं द्यूतमत्र कुरुतेऽथवा न किम् ॥ ४ ॥
द्यूततोऽपि कुपितो विकम्पते विग्रहं भजति तन्नरो यतः ।
जायते मरणमारणक्रिया तेन तत्कुभमतिर्न दीव्यति ॥ ५ ॥
द्यूतदेवनरतस्य विद्यते देहिनां न करुणा विना तया ।
पापमेति परदुःखकारणं श्वभ्रवासमुपयाति तेन सः ॥ ६ ॥
पैशुनं कटुकमश्रवःसुखं वक्ति वाक्यमनृतं विनिन्दितम् ।
वञ्चनाय कितवो विचेतनस्तेन तिर्यगतिमात्रमेति सः ॥ ७ ॥
अन्यदीयमविचिन्त्य पातकं निर्घृणो हरति जीवितोपमम् ।
द्रव्यमत्र कितवो विचेतनस्तेन गच्छति कदर्थतां चिरम् ॥ ८ ॥

श्वभ्रदुःखपटुकर्मकारिणीं कामिनीमपि परस्य दुःखदाम्।
द्यूतदोषमलिनोऽभिलष्यति संसृतावटति तेन दुःखितः ॥ ९ ॥
जीवनाशनमनेकधा द्धद्ग्रन्थमक्षरमणोद्यतो नरः।
स्वीकरोति बहुदुःखमस्तधीस्तत्प्रयाति भवकाननं यतः ॥ १० ॥
साधुबन्धुपितृमातृसज्जनान्मन्यते न तनुते मलं कुले।
द्यूतरोपितमना निरस्तधीः श्वभ्रवासमुपयात्यसौ यतः ॥ ११ ॥
द्यूतनाशितधनो गताशयो मातृवस्त्रमपि योऽपकर्षति।
शीलवृत्तिकुलजातिदूषणः किं न कर्म कुरुते स मानवः ॥ १२ ॥
घ्राणकर्णकरपादकर्तनं यद्वशेन लभते शरीरवान्।
तत्समस्तसुखधर्मनाशनं द्यूतमाश्रयति कः सचेतनः ॥ १३ ॥
धर्मकामधनसौख्यनाशिना वैरिणाक्षरमणेन देहिनाम्।
सर्वदोषनिलयेन सर्वदा सम्पदा खलु सहास्यमाहिषम् ॥ १४ ॥
यद्वशाद्धितयजन्मनाशनं युद्धराटिकलहादि कुर्वते।
तेन शुद्धधिषणा न तन्वते द्यूतमत्र मनसापि मानवाः ॥ १५ ॥
द्यूतनाशितसमस्तभूतिको बम्भ्रमीति सकलां भुवं नरः।
जीर्णवस्त्रकृतदेहसंवृतिर्मस्तकाहितभरः क्षुधातुरः ॥ १६ ॥
याचते नटति याति दीनतां लज्जते न कुरुते विडम्बनाम्।
सेवते नमति याति दासतां द्यूतसेवनपरो नरोऽधमः ॥ १७ ॥
रुध्यतेऽर्यकितवैर्निषेध्यते बध्यते वचनमुच्यते कटु।
नोद्यतेऽत्र परिभूयते नरो हन्यते च कितवो विनिन्द्यते ॥ १८ ॥
हन्ति ताडयति भाषते वचः कर्कशं रटति खिद्यते व्यथाम्।
संतनोति विदधाति रोधनं द्यूततोऽथ कुरुते न किं नरः ॥ १९ ॥
जल्पितेन बहुना किमत्र भो द्यूततो न परमस्ति दुःखदम्।
चेतसेति परिचिन्त्य सज्जनाः कुर्वते न रतिमत्र सर्वथा ॥ २० ॥
शीलवृत्तगुणधर्मरक्षणं स्वर्गमोक्षसुखदानपेशलम्।
कुर्वताक्षरमणं न तत्त्वतः सेव्यते सकलदोषकारणम् ॥ २१ ॥

॥ इति द्यूतनिषेधैकविंशतिः ॥

Zu *3 a*. Hier habe ich den Sandhi aufgehoben, weil offenbar Reim beabsichtigt ist. Es finden sich bei Amitagati öfters so durch-

reimende Strophen, die es fast rätlich erscheinen lassen, den Sandhi überhaupt am Ende der einzelnen Pāda aufzuheben.

7 d ist in dieser Form ein Herstellungsversuch. Beide Hss. lesen: **तेनतिर्य**[S. **र्य्य**]**गतिमेतितेनसः** — Ein **तिर्यगति** wäre nicht ganz unmöglich. Vgl. *PW* s. v. **तिर्य** und **तिर्यग**. Selbst dann aber gibt die Zeile noch keinen Sinn.

14 d vermag ich nicht zu heilen. Die Zeile ist nur in *S* erhalten.

16 c **°संवृतिर्** meine Besserung. *S*: **संहतिर्**, *L*: **संततिर्**.

Kap. I—XXX machen zum großen Teil den Eindruck, als wären sie als Exkurse zu XXXI gedacht, das dem *śrāvaka* ‚im Anschluß an die heiligen Bücher' (**श्रुतानुसारतो** XXXI, 1) seine Lebensführung vorzeichnet und zu XXXII, das dem Leben des Büßers gilt. Sie sollen offenbar den Leser für das System empfänglich machen, und darum betonen sie das allgemein Indische, abgesehen natürlich von den speziell jinistischen Kapiteln 8 (teilweise), 9, 19, 21—23, 25—30, die in meist ruhiger, sachlicher Weise polemisieren. Am Ende des 26. Kapitels z. B., in dem Amitagati die *āpta* oder ‚Erlöser' behandelt, legt er unter anderem dar, daß die Götter zur Erlösung völlig ungeeignet seien. In je einer Strophe wird an mythologischen Beispielen gezeigt, wie sündhaft die einzelnen Götter selbst sind, wobei allerdings recht starke Ausdrücke fallen. Diese den Brahmanen sicherlich schmerzliche Darlegung schließt unser Autor jedoch mit den beschwichtigenden Worten:

नैषां दोषा मयोक्ता वचनपटुतया द्वेषतो रागतो वा
किंत्वेषोऽत्र प्रयासो मम सकलविदं ज्ञातुमाप्तं विदोषम् ।
शक्तो बोधुं न चात्र त्रिभुवनहितकृद्विद्यमानः परत्र
भानुर्नोदेति यावन्निखिलमपि तमो नावधूतं हि तावत् ॥

Wir wenden uns nun zu einer Betrachtung des XXXI. Kapitels, indem wir Hemacandras zweites und drittes Kapitel damit vergleichen. Folgende Disposition läßt das Verhältnis deutlich erkennen:

	Absicht des Vfs., die Pflichten der Hausväter (गृहमेधिनाम्) darzulegen 1. Sie heißen 12 *aṇuvratāni* 60. Diese sind: das 5fache *aṇuvrata* „ 3 „ *guṇavrata* „ 4 „ *śikṣāvrata* } 2	Hem. II, 1.
I. Das *aṇuvrata*:	1. *ahiṃsā*, 3—7. 30.	Hem. II, 18—52.
	2. *satyam*, 8—11.	„ II, 53—64.
	3. Enthaltung vom Diebstahl, *adattaparivarjanam*, 12—16.	„ II, 65—75.
	4. Enthaltung von Ehebruch und Hurerei, *svastrīrati*, 17—25.	„ II, 76—104.
	5. *aparigraha*, *pramāṇa*, 26—29.	„ II, 105—114.
II. Das *guṇavrata*: 43.		
	1. *digvirati*, 31—34.	Hem. III, 1—3.
	2. *deśavirati*, 35—38.[1]	„ III, 83.
	3. *anarthadaṇḍavirati*, 39—42.	„ III, 72—80.
III. Das *śikṣāvrata* 59.		
	1. *sāmāyikavrata*, 44—46.	Hem. III, 81—82.
	2. *prauṣadhavrata*, 47—50.	„ III, 84—85.[2]
	3. *bhogopabhogasaṃkhyāna*, 51—54.	„ III, 4—71.
	4. *dāna*, 55—58.	„ III, 86—87.
IV. *saṃnyāsa* und *sallekhanā*,[3] 61—63.		Cf. III, 130—154, namentl. 147.
V. Glaube (*darśana* 101, *saddṛṣṭi* 68, *samyaktvam* 69 f., *saṃvega* 70), 64—71.		

VI. Die 11 zum *mokṣa* führenden *guṇāḥ* 83 und Bezeichnung der Leute, die sie besitzen.

---

[1] Als zweites *guṇavrata* nennt H. das *bhogopabhogamānavrata*, entsprechend dem dritten śikṣāvrata Amitagatis: *bhogopabhogasaṃkhyāna*.

[2] Bei Hem. *poṣadhavrata* genannt und als 3. gezählt. Als zweites hat H. das *deśāvakāśikavrata*, das dem *deśaviratīvrata* (2. guṇavrata) Amitagatis entspricht Das 4 *śikṣāvrata* nennt Hem *atithisaṃvibhāgavrata*.

[3] Hem. III, 147 und JACOBI, *SBE* XXII, 74 haben dafür *saṃlekhanā*. JACOBI erklärt den Ausdruck als ‚a twelve-years' mortification of the flesh'

1. *darśana*	darśanin 72.
2. *aṇuvrata*	vratin 73.
3 *sāmāyika*	sāmāyikavān 74.
4. (*proṣadha*)	proṣadhin 75.
5. *saṃyama*	76.
6. Nichtausübg. d. Beischlafs am Tage	divāmaithunanirmuktaḥ 77.
7. Nichtausübung des Beischlafs . . .	brahmacārī 78.
8. Enthaltung vom *ārambha*	nirārambhaḥ 79.
9. Aufgabe alles *grantha*	nirgrantha 80.
10. Aufgabe des Billigens der Sünde (pāpa)	tena anumananaṃ muktam 81.
11. Strengstes Fasten[1]	*tyaktoddiṣṭaḥ* 82.

VII. Die 70 *malāḥ*, 102. Hem. III, 88.

5 Sünden	gegen	das	erste	*aṇuvrata*		84.	Hem. III, 89.
"	"	"	"	2.	"	85.	" III, 90.
"	"	"	"	3.	"	86 f.	" III, 91.
"	"	"	"	4.	"	88 f.	" III, 92.
"	"	"	"	5.	"	90 f.	" III, 93.
"	"	"	"	1.	*guṇavrata*	92.	" III, 95.
"	"	"	"	2.	"	93.	" III, 115.
"	"	"	"	3.	"	94 f.	" III, 113.
"	"	"	"	1.	*śikṣāvrata*	96.	" III, 114.
"	"	"	"	2.	"	97.	" III, 116.
"	"	"	"	3.	"	98.	" III, 96—112.
"	"	"	"	4.	"	99.	" III, 117.
"	"	"	den		*saṃnyāsa*	100.	
"	"	"	das		*darśana*	101.	" II, 17.

VIII. Belohnung für das *śrāvakavrata* ist der *mokṣa* 103.

IX. Das Musterleben des Laien, 103—116. Hem. III, 119—153.

X. Schlußstrophe 117. Hem. III. 154.

---

[1] स्वनिमित्तं त्रिधा येन कारितोऽनुमतः कृतः । नाहारो गृह्यते पुंसा त्यक्तोद्दिष्टः स भण्यते ॥

Wenn sich so für Hemacandras zweites und drittes Kapitel genau entsprechende Abschnitte bei Amitagati finden, so ist auch das erste Kapitel des *Yogaśāstra* nicht ohne Parallelen im *Subhāṣitasaṃdoha.* Es entsprechen sich:

Amitagati IX.	Hemacandra I.	Amitagati IX.	Hemacandra I.
3	19	10	35
4	20	11	36
6	21	12	37
7	22[1]	13	38
8	23	14	39
9	24		

Den Strophen Hemac. I, 25—34 scheinen die Strophen XXXI, 72—83 des Subhāṣitasaṃdoha zum Vorbild gedient zu haben. In beiden Fällen handelt es sich um Ausübung vorher genannter Tugenden. Im einzelnen ist freilich hier die Parallele nicht durchzuführen.

Es ergibt sich aus dieser Übersicht, daß die drei ersten Kapitel des *Yogaśāstra* dem Inhalte und der Disposition nach so genau zum 31. und 9. Kapitel des *Subhāṣitasaṃdoha* stimmen, als es die abweichenden Lehren der *Digambara* und *Śvetāmbara* und die Anlage beider Werke gestatten. Wenn also nicht etwa beide Schriftsteller eine gemeinsame Grundlage vor sich hatten, so folgt *Hemacandra* hier den Spuren *Amitagatis.* Nach unserer vergleichenden Liste ist die bei Hemacandra unproportionierte Behandlung einiger

---

[1] Dem Wortlaute nach lehnt Hemacandra sich an zwei Strophen einer Parallelstelle bei Amitagati XXXI, 14. 16. an.

Amit. XXXI, 14:

jīvanti prāṇino yena dravyataḥ saha bandhubhiḥ | jīvitavyaṃ tatas teṣāṃ haret tasyâpahārataḥ ||

16:

arthā bahiścarā prāṇāḥ prāṇināṃ yena sarvathā | paradravyaṃ tataḥ santaḥ paśyanti sadṛśaṃ mṛdā ||

Hem. I, 22:

anādānam adattasyâsteyavratam udīritaṃ | bāhyāḥ prāṇā nṛṇām artho haratā taṃ hatā hi te ||

Punkte auffällig. Die *ahiṃsā* wird von Amitagati in 5, von Hem. in 35 Strophen, die *svastrīrati* von Am. in 9, von Hem. in 29, das *bhogopabhogasaṃkhyāna* von Am. in 4, von Hem. in 68 Strophen behandelt. Dem *saṃnyāsa* widmet Am. 4, Hem. 25 Strophen, dem Musterleben des Laien der erstere 14, der letztere 35 Strophen. Das hängt aber nur damit zusammen, daß Amitagati die betreffenden Gegenstände in anderen Teilen seines Werkes eingehend, teilweise wiederholt behandelt hat, so daß sie dem Leser seines 31. Kapitels bereits bekannt waren. Hemacandra, der sein Werk anders angelegt hatte, folgt auch hier offenbar Amitagatis Spuren, muß dabei aber die Übersichtlichkeit seiner Darstellung opfern.

Es entsprechen sich z. B.:

Hem.	II,	2. 3.	und Amitagati, Kap. VII.
„	II,	4—10	XXVI.
„	II,	11—14	XXVIII.
„	II,	19—52	XXI.
„	III,	8—17	XX.
		18—33	XXI.
		36—41	XXII.
		130—136	VI. XXIII.

Ebenso lassen sich aus Hemacandras viertem Kapitel noch einige Parallelen geben:

Hem.	IV, 9—11	Am.	II.
„	IV, 12—17	„	III.
„	IV, 18—22	„	IV.
„	IV, 24—33. 45—48.	„	V.
„	IV, 49—59	„	XIII.

Schließlich ist es in diesem Zusammenhange sicherlich interessant, daß sich ein paar Wörter, die das PW nur aus Hemacandras Wörterbuch belegt, bei Amitagati finden, so: XXX, 12 **अर्णस्** ‚Wasser‘ und XVII. 12 **दुन्दुभि** ‚Gift‘; vgl. auch **वल्भ** ‚Essen‘ IX, 12, bei Hem. und Halāy. **वल्भन**.

Wir werfen zum Schluß dieser kurzen Betrachtung noch einen Blick auf die wichtigsten übrigen speziell jinistischen Kapitel.

Kap. VIII handelt vom Wissen (ज्ञान). Es wird definiert:

अनेकपर्यायगुणैरुपेतं विलोक्यते येन समस्ततत्त्वम् ।
तदिन्द्रियानिन्द्रियभेदभिन्नं ज्ञानं जिनेन्द्रैर्गदितं हिताय ॥ १ ॥

Durch dasselbe bewahrt der Mensch die drei Kleinode, wird den Lüsten (अत्यन्तशरीरसौख्यात्) abgeneigt und rein (2. 3); er wird für andere ein Lehrer und erlangt dadurch Ruhm und Glück (4). Es vernichtet das karman (5. 6). Reichtum (7) und Königtum (8. 9) sind ihm nicht zu vergleichen. Es bringt allen Segen (10). Je mehr man das von den Jinanātha ‚gesehene‘ Wissen erlangt, desto besser ist man imstande, die Sünde zu vernichten (11). *Dharma*, *artha*, *kāma* (!)[1] und *mokṣa* sind nur durch das Wissen möglich (12). Ohne Wissen sind alle Handlungen unnütz (13). Nur durch den Elefantenhaken ‚Wissen‘ ist der brunsttolle Elefant ‚Wille‘ (*manas*) auf den rechten Pfad zu leiten (14). Es ist ein drittes Auge, ‚fähig zum Blick in alle reine Wahrheit, keines Lichtes bedürfend und in allen drei Welten ununterbrochen tätig (15)‘. Es gibt Fähigkeit zu allen weltlichen Geschäften, Ruhm, Anspruch auf Achtung der Guten und Fähigkeit zum Werke der Befreiung (16).

धर्मार्थकामव्यवहारशून्यो विनष्टनिःशेषविचारबुद्धिः ।
रात्रिं दिवं भक्षणसक्तचित्तो ज्ञानेन हीनः पशुरेव मुग्धः ॥ १७ ॥

Alle religiösen Tugenden ohne das Wissen führen nicht zum Glück (18. 19). Die Sonne erleuchtet eine Zeit lang einen beschränkten Raum, das Wissen die ganze Dreiwelt unaufhörlich (20). Aber: ‚Ein

---

[1] Dabei hat Amitagati ein Kapitel कामनिषेध! Vgl. auch Kap. I, 5 und 6, XXV, 3 u. s. w. Amitagati tritt überhaupt öfter mit den Lehren der Jaina in Widerspruch. Der Tod z. B. wird bei ihm wiederholt bald als ein Gut, bald als ein Übel betrachtet. Kap. XVIII, 4 wird der Löwe des Elefantenmordes wegen, den er für seine Jungen ausübt, als Vorbild eines साधु gepriesen. XX, 4 wird tadelnd von dem Säufer gesagt: गलति वस्त्रमधस्तनमीक्ष्यते, für einen Digambara gewiß sehr auffällig. Sollte Amitagati etwa gar ein bekehrter Brāhmaṇa sein? In der brahmanischen Mythologie war er jedenfalls gut bewandert (s. Kap. XXVI).

Wissen, welches nicht ein reines Schiff zur Überfahrt über das Meer der Existenzen ist, kein Waldbrandfeuer für den Brennstoff alles Unglücks, durch welches man nicht den zehngliedrigen Dharma ausübt,[1] das wird nicht gebilligt von den erhabenen Jinas' (जिनेन्द्रचन्द्रैः) (21). Das Wissen ist das Augenpaar, das durch den Wald der Existenzen den Weg zur Stadt der Befreiung zeigt (22). Durch das Wissen erreicht man alles, ohne dasselbe nichts (23). Besser alles Unheil erduldet,[2] denn als Unwissender gelebt! (24). Alle religiösen Tugenden verschwinden bei einem, der des Wissens entbehrt (25). Nicht Verwandte, Freunde und ein gnädiger Fürst vermögen so viel Gutes zu tun, wie das Wissen (26).

शक्यो वशीकर्तुमिभोऽतिमत्तः सिंहः फणीन्द्रः कुपितो नरेन्द्रः ।
ज्ञानेन हीनो न पुनः कथंचिदित्यस्य दूरेण भवन्ति सन्तः ॥ २७ ॥[3]

Der Wissende schlägt den richtigen Weg zur Erlösung ein und meidet die Genüsse des *saṃsāra* (28). Er nützt sich und anderen, meidet das Laster und wendet sich zur Tugend (29). Darum weichen die Lauteren nicht vom Wissen (30).

Das IX. Kapitel handelt vom rechten Wandel.

सद्दर्शनज्ञानबलेन भूता पापक्रियाया विरतिस्त्रिधा या ।
जिनेश्वरैस्तद्गदितं चरित्रं समस्तकर्मक्षयहेतुभूतम् ॥ १ ॥

'Die Jina-Fürsten haben das „Wandel" genannt, was den Untergang jeglichen karmans verursacht, die dreifache (d. h. in Gedanken, Worten und Taten geschehende) Enthaltung von der Begehung von Sünden, welche entsteht durch die Kraft des rechten Glaubens und des rechten Wissens' (1).

शमं क्षयं मिश्रमुपागतायां तन्नाशि कर्म प्रकृतौ त्रिधातः ।
द्विधा सरागेतरभेदतश्च प्रजायते साधनसाध्यरूपम् ॥ २ ॥ (?)

Fünffach ist das vrata: die Abkehr von hiṃsā, anṛta, steya, jayāsaṃga, anya-saṃga (Verkehr mit Weibern und andern)[4] (3). Die

[1] S. unten S 128 ff. die Analyse von XXVIII. [2] Darunter auch der Selbstmord!

[3] Vgl. Nītiś. ed. BOHLEN 4, Suppl. 1; ed. Kṛṣṇaśāstri 4. 11.

[4] Die fünf *mahāvratāni*, Hem. I. *SBE.* XXII, 202 ff.

jīva (Seelen) zerfallen in vier bewegliche (*trasa*) und fünf unbewegliche (*sthāvara*) Arten: die Beschützung derselben durch Gedanken, Worte und Taten ist das *ahiṃsāvrata*[1] (4).

स्पर्शेन वर्णेन रसेन गन्धाद्यद्न्यथा वारि गतस्वभावम् ।
तत्प्राशुकं साधुजनस्य योग्यं पातुं मुनीन्द्रा निगदन्ति जैनाः ॥ ५ ॥[2]

,Da das Wasser, abgesehen von Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch keine Eigenschaft hat, so ist das schnell dahineilende für die Guten zum Trinken geeignet, so sagen die jinistischen Muni-Fürsten' (5).

,Wahre, leidenschaftslose, unschädliche, reine, von der Sprache des *gṛhastha* verschiedene (**गृहस्थभाषाविकलं**), förderliche Rede spreche der Yati' (6).[3] ,Ein Muni, welcher fremdes Gut, das in einem Dorfe u. s. w. verloren u. s. w. ist, nicht nimmt in Gedanken, Worten und Werken, auch wenn es klein u. s. w. ist, hält das in der Welt *adattagrahaṇavarjana* genannte Gelübde' (7).[4] Das Enthalten von Ansehen, Berühren und Anreden der Frauen, über deren Reize das Auge wie über die der nächsten weiblichen Verwandten gleiten muß, nennt man *amaithunatvam* (8).[5] Das *naiḥsaṃgya* besteht in der Enthaltung in Gedanken, Worten und Werken von den mancherlei ,Besitzarten' (**परिग्रहाः**), die beseelt und unbeseelt sind (9).[6]

---

[1] 1. mahāvrata, Hem. I, 20. — Die vier Arten der beweglichen Seelen sind nach dem Hindī-komm. von *S* die mit 2, 3, 4 und 5 Sinnen, die fünf Arten der unbeweglichen die mit Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind- und Pflanzenkörper. Diese Einteilung weicht von der des Uttarādhyayana ab (*SBE* XLV, p. 206).

[2] **प्राशुकं**, s. Hem. Yogaś. III, 53. — Die Strophe zerreißt den Zusammenhang und scheint interpoliert zu sein.

[3] Vor dieser Strophe stehen in *B* und *L* noch vier andere, die Bestimmungen über das Trinkwasser enthalten. Ich halte sie wie die oben gegebene fünfte Strophe für Interpolationen, da sie den Zusammenhang unterbrechen. Die beiden letzten sind außerdem in abweichendem Versmaß geschrieben. — Str. 6 enthält das 2. mahāvrata, Hem. I, 21.

[4] 3. mahāvrata, Hem. I, 22.

[5] 4. mahāvrata, Hem. I, 23.

[6] 5. mahāvrata. XXXI, 62 werden die hier **सचेतनाचेतनभेदतोत्थाः परिग्रहाः** genannt: **बाह्यः** und **अभ्यन्तरः संगः** ॥

,Weil für den Muni, da er ein *yuga* voraussehen muß und infolge des Zerstörens und der Qual der Geschöpfe das Gehen (zu dem er) durch seine Geschäfte (gezwungen ist), am Tage und auf einem von Geschöpfen freien Pfade das beste ist, so ist die *īryāsamiti* verkündet worden' (10).[1] — Es folgen sodann die Definitionen der *bhāṣāsamiti* (11), *eṣaṇā-samiti* (,die Speise eines Muni [मुनिप], die frei ist von den Speisefehlern, die im Geber und Nehmer liegen, rein ist hinsichtlich der sich aus *manas, vacas* und *kāya* ergebenden Modifikationen, und zu der Zeit genossen wird, die die heiligen Bücher bestimmen, die nennt man die samiti, die den Namen eṣaṇā führt')[2] (12), *ādānanikṣepaṇa*-samiti[3] (13) und der *pratiṣṭhāpana*-samiti (14).[4] Letztere wird definiert:

दूरे विशाले जनजन्तुमुक्ते
गूढे विरूढे त्यजतो मलानि ।
पूतां प्रतिष्ठापननामधेयां
वदन्ति साधोः समितिं जिनेन्द्राः ॥ १४ ॥

Nach einer abschließenden Strophe (15) werden die drei gupti[5] mit einer Strophe (16) abgetan:

प्रवृत्तयः स्वान्तवचस्तनूनां सूत्रानुसारेण निवृत्तयो वा ।
यास्ता जिनेशाः कथयन्ति तिस्रो गुप्तीर्विधूताखिलकर्मबन्धाः ॥ १६ ॥

---

[1] Die fünf *samiti*. Hem. I, 35 ff. Uttarâdhy. XXIV, 2. 3 ff. — Die vorliegende Strophe lautet: युगान्तरप्रेक्षणतः स्वकार्याद्दिवा पथा जन्तुविवर्जितेन । यतो मुनेर्जीवविबाधहान्या गतिर्वरेर्यासमितिः समुक्ता ॥

[2] अनुद्गमोत्पादनवल्भदोषा मनोवचःकायविकल्पशुद्धा । स्वकारणा या मुनिपस्य भुक्तिस्तामेषणाख्यां समितिं वदन्ति ॥ Nach *SBE* XLV, p. 131 n. 7 und ebenda S 129 sind 42 Speisefehler zu meiden.

[3] आदाननिक्षेपविधेर्विधाने द्रव्यस्य योग्यस्य मुनेः प्रयत्नः । आदाननिक्षेपणनामधेयां वदन्ति सन्तः समितिं पवित्राम् ॥ Hem. I, 38 und SBE XLV, 129 heißt diese samiti nur *ādāna-samiti*.

[4] Hem. I, 39 *utsarga-samiti*, Uttarâdhyayana XXIV, 2 *uccāra-samiti* genannt

[5] Hem. I, 40—42. Uttarâdhy. XXIV, 2. 19 ff.

Diesen so 13fachen Wandel kann man ferner in fünf Teile zerlegen nach den vrata *sāmāyika* u. s. w. (17)[1] Die folgende Strophe lautet:

पञ्चाधिका विंशतिरस्तदोषैरुक्ताः कषायाः चयतः शमाद्वा ।
तेषां यथाख्यातचरित्रमुक्तं तन्मिश्रितायामितरं चतुष्कम् ॥ १८ ॥[2]

Der rechte Wandel macht erst den rechten Glauben und das rechte Wissen wertvoll (19). Der rechte Wandel muß leidenschaftslos sein (20). Er muß frei sein vom saṃga (21). Wer ihn besitzt, braucht sich vor der andern Welt nicht zu fürchten (22); er besitzt ein unvergleichliches inneres Glück (23), von dem der Leidenschaftliche (सराग) nichts ahnt (24 f.).

विनिर्मलं पार्वणचन्द्रकान्तं यस्यास्ति चारित्रमसौ गुणज्ञः ।
मानी कुलीनो जगतोऽभिगम्यः कृतार्थजन्मा महनीयबुद्धिः ॥ २६ ॥
गर्भे विलीनं वरमत्र मातुः प्रसूतिकालेऽपि वरं विनाशः ।
असंभवो वा वरमङ्गभाजो न जीवितं चारुचरित्रमुक्तम् ॥ २७ ॥[3]
निरस्तभूषोऽपि यथा विभाति पवित्रचारित्रविभूषितात्मा ।
अनेकभूषाभिरलंकृतोऽपि विमुक्तवृत्तो न तथा मनुष्यः ॥ २८ ॥
सद्दर्शनज्ञानतपोदमाद्याश्चारित्रभाजः सफलाः समस्ताः ।
व्यर्थाश्चरित्रेण विना भवन्ति ज्ञात्वेह[4] सन्तश्चरिते यतन्ते ॥ २९ ॥

Mit diesen Strophen schließt das Kapitel.

Das xxvi. Kapitel behandelt Erlösung und Erlöser (āpta).

Die ewige Seligkeit (सुखमनवरतं) entsteht durch Vernichtung des karman, durch rechten Wandel, durch rechte Erleuchtung (सत्प्रबोधात्), durch rechte heilige Schriften (सच्छ्रुतात्), durch einen

[1] Hem. iii, 81. 82. iv, 52. Uttarâdhy. xxix (*SBE* xlv, p. 159. 163). Nach Amitag. xxxi, 59 ist das mit sāmāyika beginnende śikṣāvrata vierfach! xxxi, 96 werden aber fünf Sünden dagegen aufgeführt.

[2] Ich vermag diese Strophe nicht zu übersetzen. Vgl. Hem. iv, 6. Dort sind nur vier Leidenschaften (*krodha*, *māna*, *māyā*, *lobha*) aufgeführt, allerdings dann gleichfalls mit einer Vierteilung!

[3] Vgl. ad Hitop. p. 4 वरं गर्भस्रावो etc.

[4] Es ist vielleicht ज्ञात्वेति zu lesen; aber alle drei Hss. haben den obigen Text.

Erlöser. Wenn man die Sünden erkannt hat, verfällt man nicht in Fehler (1). Der ist ein Erlöser, der die in den *saṃsāra* führenden *rāga*, *dveṣa* und *moha* überwunden hat (2). Wie kann man also den *Śiva* und *Viṣṇu*, die sich nicht beherrschen konnten und sich mit *Pārvatī* und *Lakṣmī* zu einem Körper einten, oder *Indra*, dem seine Geilheit 10 × 100 *bhagas* eintrug, für Erlöser halten? (3). Die Herren (**इन्द्राः**), die trotz aller Heldentaten die Sinne nicht zügeln können, sind keine Erlöser, sondern der Herr (**ईश**) ist es, der in der Dreiwelt die Sinne gezügelt hat (4), der beredt die Wahrheit verkündet hat (5), der Gott (**देव**), der mit reinem Auge alle Wahrheit erkennt (6), der Gott, der Zusammenhang zwischen *kartṛ* und *karman* gelehrt hat (7. 8). Wie können die Götter erlösen, die sich mit einer *Śakti* vereinigen, einem Unheil bringenden Weibe? (9). Die von *Madanas* Pfeil getroffenen Götter sind verächtliche Wesen (10). Jägern gleich vernichten sie ihre Feinde mit allen möglichen Waffen; mit Blut besudelt erregen sie Schrecken (11).[1]

‚Da das Geschöpf umherirrt in dem dichten Walde der Existenz, der voll ist von den Jägern Krankheit und Angst, in dem die Sinnengenüsse das Wild, Geschlechtslust, Zorn u. s. w. die Schlangen sind, der reich ist an den Bäumen der Leiden, so sagt, ihr Verständigen, welche mögen wohl die Getadelten sein, wenn die, die als Herrscher diese abscheuliche Drei: Weib, Rauschtrank und Fleisch genießen, trotzdem die Götter sind, denen Verehrung gebührt!' (12). Die können nicht Erlöser sein, die alle die 18 Fehler (**दोष**) besitzen: Schlaf, Sorge (**चिन्ता**), Niedergeschlagenheit, Ermüdung, Geschlechtslust, Rausch, Schweiß (! **स्वेद**), Schmerz (**खेद**), Leichtsinn, Hunger, Zuneigung (**राग**), Abneigung (**द्वेष**). Durst, Tod, Geburt,

[1] ये सगृह्यायुधानि क्षतरिपुरुधिरैः पिञ्जराण्याप्तरेखा
वज्रेष्वासासिचक्रक्रकचहलगदाशूलपाशादिकानि ।
रौद्रभ्रूभङ्गवक्त्राः सकलभवभृतां भीतिमुत्पादयन्ते
ते चेद्देवा भवन्ति प्रणिगदत बुधा लुब्धकाः के भवेयुः ॥

Diese Strophe kann als Specimen des sehr gut geschriebenen Kapitels dienen.

Alter, Krankheit, Trauer (13). *Rudra* ist kein Erlöser, der abscheuliche, mit seinem bluttriefenden Elefantenfell, der auf dem Leichenfeld tanzt und das Fleisch der Geschöpfe verzehrt, mit *Gaurī* und *Gaṅgā* einen Leib bildet, *Tripura* verbrannt hat und die *Daitya* vernichtet (14); ebensowenig *Viṣṇu* (*-Kṛṣṇa*), der die untadelige *Padmā* verstieß und mit dem Hirtenweib Umgang pflegte, des Herz auf Schlafen und Wachen gerichtet ist (**निद्राविद्राणचित्तः**), der Betrüger, der Mörder der *Dānava*, von Liebe und Feindschaft erschüttert, der (als Arjuna) Fuhrmann war, der wie ein **विट** mit den Weibern der Liebe pflegt (15); oder der äußerst gemeine (**अतिनीचः** ?)[1] Brahma, der mit von *Kāntu* versengtem Herzen, mit verkrüppelten Füßen, vier Gesichter erlangte, ... dessen fünftes Gesicht der infolge einer Lüge erzürnte *Śambhu* ihm abhieb (16); auch nicht *Bhānu*, der täglich mit den Asura kämpft, von Krankheit gemartert, von Angst gequält von Rāhu verschlungen wird und dennoch seine Geliebte ‚bedient‘ (17). ‚Der törichte *Saḍāsya*, von Kandarpa versengt, brach seinen Wandel an einer Wäldlerin; der König der Dreißig ward von Gautama verflucht, weil er sein Herz an dessen Weib gehängt hatte; *Vahni* verzehrt alles grausamen Sinnes und ist gierig nach Schlangen und Rauschtrank. Nicht ein Gott unter diesen wird frei von Sünde gesehen . . . .‘ (18). Wie könnten also diese sündigen und infolge ihrer Sünden unentschlossenen und schwachen Götter *śama, yama, niyama* verleihen, die zur Erlösung führen? (19). Sie führen nur in den saṃsāra. Der leidenschaftslose *Jinapati* allein ist der Erlöser (20. 21).

‚Nicht habe ich die Fehler dieser (Götter) besprochen, um meine Beredtsamkeit zu zeigen, aus Feindschaft (gegen die Götter) oder Liebe (zu *Jinapati*). Nur dies ist hier mein Bestreben, den Allwissenden, den Erlöser, den Fehlerlosen zu erkennen. Und doch kann der Heiland der Dreiwelt (**त्रिभुवनहितकृत्**) hier nicht verstanden werden, der nur im Jenseits erkannt wird. Solange die Sonne nicht aufgeht, ist alles Dunkel noch nicht verscheucht‘ (22).[2]

---

[1] *S*: **स ब्रह्माप्नोतिवीनः**, *L*: **स ब्रह्माप्नोतिवीनः ॥** [2] Text oben S. 116.

Der XXVIII. Gesang behandelt den *dharma* (die Religion und Frömmigkeit).

‚Reinen Sinnes (klaren Verstandes) sollen die Verständigen hier die Religion[1] beobachten, die die ganze Welt schützt wie ein achtunggebietender (*ādṛtātmā*) Vater, die die Menge der Leiden verbrennt wie das Feuer einen Haufen Brennmaterial, die glückbringende Seligkeit gewährt und den Feind *saṃsāra* vernichtet‘ (1). Wer die Religion des Jina nicht befolgt, der wirft den reinen Edelstein weg, der das tödliche Gift (*ugram*) der Sünde vernichtet (2). ‚Alle Welt verkündet die Religion nur mit der Zunge (*śabdamātreṇa*); aber keiner lebt ihr nach. Aber wo auch die gleichen Worte vorhanden sind, geht die Religion ihre verschiedenen Wege (*vividhabhedam*). Das Wasser der Tugend ist hier in der Welt wie das Wasser‘ (3). Wer, durch fortwährenden Sinnendienst verblendet, einer Religion folgt, nach der lebende Wesen getötet werden, der verschmäht das *amṛta*, um Gift zu trinken (4). ‚Wenn Tötung von Opfertieren, Ehebruch und Genuß von berauschenden Getränken, Fleisch u. a. die Religion gibt, die die Wurzel aller Seligkeit ist, dann sagt, ihr Verständigen, wodurch ergibt sich denn für die Menschen der abscheuliche Abgrund, der aus dem Leiden der verschiedenen Geburten besteht?‘ (5). Wenn auch das Unmögliche möglich würde: aus dem Töten lebender Wesen entsteht nie Religion (Frömmigkeit) (6). Durch Tötung, Lüge, Diebstahl, Ehebruch und Haften am Weltlichen (*saṃga*) entsteht kein religiöses Verdienst (7). Es folgt nun die Definition des zehnfachen *dharma*, die ich wörtlich anführe:[2]

---

[1] Denn Jina ist selbst zum Gott geworden, und Bedenken, wie sie L. v. SCHROEDER in seiner Übersetzung des Dhammapadam S. 131 ff. äußert, treffen hier nicht zu. *Dharma* deckt unsere Begriffe ‚Religion‘ und ‚Frömmigkeit‘. Je nach dem Zusammenhang habe ich bald diesen, bald jenen Ausdruck dafür eingesetzt.

[2] Hemacandra IV, 92 führt folgende zehn Teile des *dharma* auf, die ich in der Reihenfolge Amitagatis gebe: क्षान्ति (Am. 8), मार्दव (Am. 9), ऋजुता (Am. 10), सूनृत (Am. 11), शौच (Am. 12), संयम (Am. 13), तपस् (Am. 14), मुक्ति (Am. 15), अकिंचनता (Am. 16), ब्रह्म (Am. 17).

अतिकुपितमनस्के कोपनिष्पत्तिहेतुं विदधति सति शक्तौ विक्रियां चित्ररूपाम्।
वदति वचनमुच्चैर्दुःश्रवं कर्कशादि कलुषविकलता या तां क्षमां वर्णयन्ति ॥ ८ ॥
व्रतकुलबलजातिज्ञानविज्ञानरूपप्रभृतिजमदमुक्तिर्या विनीतस्य साधोः।
अनुपमगुणराशेः शीलचारित्रभाजः प्रणिगदत विनीता मार्दवत्वं मुनीन्द्राः ॥ ९ ॥
कपटशतनदीष्णैर्वैरिभिर्वञ्चितोऽपि निकृतिकरणदक्षोऽप्यत्रसंसारभीरुः।
तनुवचनमनोभिर्वक्रतां यो न याति गतमलमृजुमानं तस्य साधोर्वदन्ति ॥ १० ॥
मदमदनकषायप्रीतिभूत्यादिभूतं वितथमवितथं च प्राणिवर्गोपतापि।
श्रवणकटु विमुच्य श्वापदेभ्यो हितं यद्वचनमवितथं तत्कथ्यते तथ्यबोधैः ॥ ११ ॥
दहति झटिति लोभो लाभतो वर्धमानस्तृणचयमिव वह्निर्यः सुखं देहभाजाम्।
व्रतगुणशमशीलध्वंसिनस्तस्य नाशः प्रणिगदत मुमुक्षोः साधवः साधु शौचम् ॥ १२ ॥
विषयविरतियुक्तिर्या जिताक्षस्य साधोर्निखिलतनुमतां यद्रक्षणं स्यात्त्रिधापि।
तदुभयमनवद्यं संयमं वर्णयन्ते मननरविमरीचिध्वस्तमोहान्धकाराः ॥ १३ ॥
गलितनिखिलसंगोऽनङ्गसंगेऽप्रवीणो विमलमनसि पूतं कर्मनिर्नाशनाय।
चरति चरितमर्च्यं संयतो यन्मुमुक्षुर्मथितस्वकृतमाद्यं तत्तपो वर्णयन्ति ॥ १४ ॥
जिनगदितमनर्थध्वंसि शास्त्रं विचित्रं परममृतसमं यत्सर्वसत्त्वोपकारि।
प्रकटनमिह तस्य प्राणिनां यद्वृषाय तमभिदधति शान्तास्त्यागधर्मं यतीन्द्राः ॥ १५ ॥
यदिह जहति जीवाजीवजीवोत्थभेदात्त्रिविधमपि मुनीन्द्राः संगमङ्गेऽप्यसंगाः।
जननमरणभीता जन्तुरक्षानदीष्णा गतमलमनसस्तत्स्यात्सदाकिंचनत्वम् ॥ १६ ॥
वरतनुरतिमुक्तैर्वीक्षमाणस्य नारीः स्वसृदुहितृसवित्रीसंनिभाः सर्वदैव।
जननमरणभीतेः कूर्मवत्संवृतस्य गुरुकुलवसतिर्या ब्रह्मचर्यं तदाहुः ॥ १७ ॥
जननमरणभीतिध्यानविध्वंसदक्षं कषितनिखिलदोषं भूषणं देहभाजाम्।
इति दशविधमेनं धर्ममेनोविमुक्ता विदितभुवनतत्त्वा वर्णयन्ते जिनेन्द्राः ॥ १८ ॥

Diese Strophen können als Kommentar zu Hemacandra, Yogaś. IV, 92 dienen, vorausgesetzt, daß Hemacandra mit den bei ihm entsprechenden Ausdrücken dieselben Begriffe verbindet, wie Amitagati. Es bedeutet also bei dem letzteren: **क्षमा** Gleichmut bei Beleidigungen; **मार्दवत्वम्** Bescheidenheit, **ऋजुमन्** Ehrlichkeit, **वचनमवितथम्** unschädliche und förderliche Rede (auch Nichtaussprechen der Wahrheit, wenn diese schaden kann!), **शौचम्** Freisein von Habsucht, **संयमः** Bezähmung der Sinne und Schonung lebender Wesen, **तपस्**

die Kasteiung eines Mannes, der allem *saṃga* und Geschlechtsverkehr entsagt hat, zum Zwecke der Erlösung, **त्यागधर्मः** die Verkündigung der Lehre der Jina, **अकिंचनत्वम्** Nicht-Haften am eigenen Körper, an lebenden Wesen, an nicht lebenden Wesen und an den Produkten lebender Wesen (?), **ब्रह्मचर्यम्** das Wohnen im Hause des Guru unter Beobachtung absoluter Keuschheit.

Das Kapitel schließt:

हरति जननदुःखं मुक्तिसौख्यं विधत्ते रचयति शुभबुद्धिं पापबुद्धिं धुनीते ।
अवति सकलजन्तून्कर्मशत्रून्निहन्ति प्रशमयति मनो यस्तं बुधा धर्ममाहुः ॥ १९ ॥
विषयरतिविमुक्तिर्यत्र दानानुरक्तिः शमयमदमसक्तिर्मन्मथारातिभक्तिः ।
जननमरणभीतिर्द्वेषरागावधूतिर्भजत तमिह धर्मं कर्मनिर्मूलनाय ॥ २० ॥
गुणितनुमतितुष्टिं मित्रतां शत्रुवर्गे गुरुचरणविनीतिं तत्त्वमार्गप्रणीतिम् ।
जिनपतिपदभक्तिं दूषणानां तु मुक्तिं विदधति सति जन्तौ धर्ममुत्कृष्टमाहुः ॥ २१ ॥
मनति मनसि यः सज्ज्ञानचारित्रदृष्टीः शिवपदसुखहेतून्दीर्घसंसारसेतून् ।
परिहरति च मिथ्याज्ञानचारित्रदृष्टीः भवति विगतदोषस्तस्य मर्त्यस्य धर्मः ॥ २२ ॥

॥ इति धर्मनिरूपणद्वाविंशतिः ॥ २८ ॥

Das XXXII. Kapitel ist speziell für den *yati* geschrieben und behandelt die Kasteiung. Es beginnt mit einer Übersicht der inneren und äußeren Kasteiung, rühmt dann in beredter Sprache den Nutzen derselben und endigt mit einer Art Apotheose der Selbstpeinigung. Es ist daraus ersichtlich, daß es starker Überredungsgabe bedurfte, um die *yati* zu dieser schwersten ihrer Pflichten zu bringen. Hemacandra behandelt den Gegenstand in zwei Strophen seines Yogaśâstra, IV, 88 f. Ausführlicher ist Uttarâdhyayana XXX (JACOBI, *SBE* XLV, 174 ff.). Der *locus classicus* über *tapas* findet sich *Aupapātika* 530 (ed. LEUMANN, p. 38—44).

Str. 2: Innerliche und äußerliche Kasteiung, jede sechsfach:

विनिर्मलानन्तसुखैककारणं दुरन्तदुःखानलवारिदागमम् ।
द्विधा तपोऽभ्यन्तरबाह्यभेदतो वदन्ति षोढा पुनरेकशो जिनाः ॥ २ ॥

Die äußere Kasteiung.

1. *anaśanam.* Ebenso Hem. und Uttarâdhy. 8 ff.

करोति साधुर्निरपेक्षमानसो विमुक्तये मन्मथशत्रुशान्तये ।
तदात्मशक्त्यानशनं तपस्ततो विधीयते येन मनःकपिर्वशम् ॥ ३ ॥

2. *mitabhojanam*; Hem. *aunodaryam*; Utt. 8. 14 ff. *avamodarikā.*

शमाय रागस्य वशाय चेतसो जयाय निद्रातमसो बलीयसः ।
श्रुताप्तये संयमसाधनाय च तपो विधत्ते मितभोजनं मुनिः ॥ ४ ॥

3. *veśmādinirodhanam.* Dafür tritt bei Hem. *vṛtteḥ saṃkṣepa* = Sammeln des Lebensunterhaltes ein, im Uttarâdhy. 8. 25. *bhikṣācaryā.* Im Grunde ist dasselbe gemeint. Der Yati soll keinen Hausstand haben, muß also seine Speise erbetteln:

विचित्रसंकल्पलतां विशालिनीं यतो यतिर्दुःखपरंपराफलाम् ।
लुनाति तृष्णाव्रततिं समूलतस्तदेव वेश्मादिनिरोधनं तपः ॥ ५ ॥

4. *rasojjhanam* (Enthaltung von nahrhafter[1] Speise); Hem. *rasatyāgas*; Uttarâdhy. 8. 26 *rasaparityāgas.*

विजित्य लोकं निखिलं सुरेश्वरा वशं न नेतुं प्रभवो भवन्ति यम् ।
प्रयाति येनाक्षगणः सवश्यतां रसोज्झनं तन्निगदन्ति साधवः ॥[2]

5. *tanukleśam*; Hem. *tanukleśo*; Utt. 8. 27 *kāyakleśa.*

विचित्रभेदात्तनुबाधनक्रिया विधीयते या श्रुतिसूचितक्रमात् ।
तपस्तनुक्लेशमदः प्रचक्ष्यते मनस्तनुक्लेशविनाशनक्षमम् ॥ ७ ॥

6. *viviktaśayyāsanam*; Hem. IV, 88 *līnatā*; Utt. 8. 28 *saṃlīnatā.*

[1] Windisch und Jacobi (dainty) fassen es als ,leckere' Speise. Nach Uttarâdhy. xxx, 26 ist der Sinn aber ,allzu nährend'. Daß das Fleisch allzu nahrhaft ist, wird bei Amitagati xxi, 12 unter den Gründen aufgeführt, die seinen Genuß verwerflich machen. Es erregt infolge seines übergroßen Nährgehalts die Geschlechtslust (Amit. xxi, 13).

[2] साधु = यति.

यदासनं स्त्रीपशुषण्ढवर्जिते[1] मुनेर्निवासे पठनादिसिद्धये ।
विविक्तशय्यासनसंज्ञिकं तपस्तपोधनस्तद्विदधाति मुक्तये ॥ ८ ॥

Die innere Kasteiung.

1. *malaśodhanam,* bei Hem. IV, 89 und Uttar. XXX, 30. 31 ebenso.

मनोवचःकायवशादुपागतो विशोध्यते येन मलो मनीषिभिः ।
श्रुतानुरूपं मलशोधनं तपो विधीयते तद्व्रतशुद्धिहेतवे ॥ ९ ॥

2. *vinaya* (Bescheidenheit; s. oben XXVIII, 9), ebenso Hem. und Uttar. XXX, 30. 32.

प्रयाति रत्नत्रयमुज्ज्वलं यतो[2] यतो हिनस्त्यर्जितकर्म सर्वथा ।
यतः सुखं नित्यमुपैति पावनं विधीयतेऽसौ विनयो यतीश्वरैः ॥ १० ॥

3. *vyāpṛthi,* Hem. *vaiyāvṛttiḥ,* Uttar. XXX, 30. 33 *vaiyāvṛtya.*

तपोधनानां व्रतशीलशालिनामनेकरोगादिनिपीडितात्मनाम् ।
शरीरतः प्रासुकभेषजेन च विधीयते व्यापृथिरुज्ज्वलादरात् ॥ ११ ॥

4. (*svadhyāyo*), Hem. *svādhyāyo,* ebenso Uttar. XXX, 30. 34.

नियम्यते येन मनो ऽतिचञ्चलं विलीयते येन पुरार्जितं रजः ।
विहीयते येन भवाश्रवो ऽखिलः स्वधीयते तज्जिनवाक्यमर्जितम् ॥ १२ ॥

5. *dhyānam,* Hem. *śubhadhyānam,* Utt. XXX, 30. 35 *dhyāna.*

ददाति यत्सौख्यमनन्तमव्ययं तनोति बोधं भुवनावबोधकम् ।
क्षणेन भस्मीकुरुते च पातकं विधीयते ध्यानमिदं तपोधनैः ॥ १३ ॥

6. Aufgeben des zweifachen *parigrahaḥ.* Hem. und Utt. XXX, 30. 36 haben dafür den *vyutsargaḥ.* In JACOBIS Übersetzung lautet XXX, 36: ‚If a monk remains motionless when lying down, sitting, or standing upright, this is called abandoning of the body, which is the sixth kind (of internal austerities)‘. Es handelt sich also hier

[1] Die Straßburger Hs. °तो, die Londoner °ता. Obiges ist meine Besserung.

[2] Die Straßburger Hs. liest तपो; in der Londoner fehlt das Wort. Die Besserung ist aber wohl sicher.

bei Amitagati einerseits, bei Hem. und im Uttar. andererseits um zwei ganz verschiedene Dinge.

यतो जनो भ्राम्यति जन्मकानने यतो न सौख्यं लभते कदाचन ।
यतो व्रतं नश्यति मुक्तिकारणं परिग्रहो ऽसौ द्विविधो विमुच्यते ॥ १४ ॥

Die folgenden Strophen preisen das tapas. Hübsch ist namentlich Str. 19:

अवाप्य नृत्वं भवकोटिदुर्लभं न कुर्वते ये जिनभाषितं तपः ।
महार्घरत्नाकरमेत्य सागरं व्रजन्ति ते ऽगारमरत्नसंग्रहाः ॥ १९ ॥

‚Diejenigen, die die in 10 Millionen Existenzen kaum zu erreichende Menschwerdung erlangt haben und doch nicht die von den Jina verkündete Kasteiung ausüben, die sind in dem Meere gewesen, in dem sich eine Fülle kostbarster Perlen befand, und gehen nach Hause, ohne Perlen genommen zu haben'. Str. 21 stellt fest, daß man infolge der Kasteiung alles in der Welt zu erlangen vermöge. Aber mancher bricht die einfachste Kasteiung, das Fasten! (22). Und doch ist die Kasteiung gar nicht so schwer! (23 ff.).

अहर्निशं जागरणोद्यतो जनः श्रमं विधत्ते विषयेच्छया यथा ।
तपःश्रमं चेत्कुरुते तथा क्षणं किमश्नुते ऽनन्तसुखं न पावनम् ॥ २५ ॥
समस्तदुःखक्षयकारणं तपो विमुच्य योगी विषयान्निषेवते ।
विहाय सो ऽनर्घ्यमणिं सुखावहं विचेतनः स्वीकुरुते बतोपलम् ॥ २६ ॥
अनिष्टयोगात्प्रियविप्रयोगतः परापमानाद्धनहीनजीवनात् ।
अनेकजन्मव्यसनप्रबन्धतो बिभेति नो यस्तपसो बिभेति सः ॥ २७ ॥

Und doch ist nichts so nützlich, wie die Kasteiung! (28). Das Kapitel klingt sodann in sechs *sragdharā*-Strophen und einer śārdūlavikrīḍita-Strophe aus, die gleichsam eine Apotheose der Kasteiung bilden.

Diese Angaben werden zu einer vorläufigen Orientierung über Amitagatis *Subhāṣitasaṃdoha* genügen. Sie werden auch hinreichen, um zu zeigen, wie gering die Abweichungen in der Lehre der *Digambara* und *Śvetāmbara* sind. Die Definitionen der *vrata, samiti* u. s. w. sind fast durchgängig inhaltlich identisch. Immerhin

dürfte unsere Ausgabe dieses Werkes nicht unwillkommen sein; denn es ist nicht nur einer der klarsten bis jetzt bekannten ‚Katechismen' der Jaina, sondern zugleich auch ein ästhetisch beachtenswertes Denkmal der Jaina-Literatur. Und daß es tatsächlich schon frühzeitig die verdiente Beachtung gefunden hat, das zeigt ja die oben mindestens wahrscheinlich gemachte Nachahmung der wichtigsten Teile desselben durch Hemacandra.[1]

Döbeln, den 16. Dezember 1902.

---

[1] Inzwischen ist der Anfang einer Ausgabe in der *Kāvyamālā* erschienen. Der Text derselben beruht offenbar auf einer einzigen Handschrift, die bald zu *S*, bald zu *B* und *L* stimmt, aber an verschiedenen Stellen Verderbnisse enthält. Mit *B* und *L* gemeinsam hat sie die Strophen, die ich oben als Interpolationen bezeichnet habe. Die Glossen unter dem Texte sind wohl derselben Handschrift entnommen. Auch *L* hat einzelne Glossen, die sich aber nur an wenigen Stellen mit denen der *Kāvyamālā*-Ausgabe decken. (Korrekturbemerkung).

Zum altindischen Hochzeitsritual.

Von

Theodor Zachariae.

Zur Einleitung. — In England herrscht der Brauch, Neuvermählten, wenn sie die Kirche oder das elterliche Haus verlassen, einen alten Schuh oder auch Reis nachzuwerfen.[1] Das Nachwerfen alter Schuhe findet sich auch anderswo als Hochzeitsbrauch. Bei den Zigeunern in Siebenbürgen wirft man dem jungen Paare, wenn es zum ersten Male sein Zelt betritt, alte Schuhe, Stiefeln und Sandalen nach, damit ihre Ehe fruchtbar sei.[2] Ähnliches wird von den Türken berichtet: At a Turkish wedding the bridegroom 'has to run for his life to the harem under a shower of old shoes'; for, according to the Turks, an old slipper thrown after a man is an infallible charm against the evil eye.[3]

Die Gründe, die in den von mir zitierten Quellen für das Schuhnachwerfen bei den Zigeunern und Türken angegeben werden,

---

[1] Liebrecht, *Zur Volkskunde* S. 492. In der Literatur wird der Brauch erwähnt z. B. in den *Voces Populi* von F. Anstey, Leipzig 1892, S. 65 (worauf mich Herr Dr. Robert Williams aufmerksam gemacht hat) und bei Dickens, *David Copperfield* I, 10 (zitiert von Sartori, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IV, 153). Bei Dickens wird der alte Schuh nachgeworfen, während ein Hochzeitspaar im Begriff steht, die Fahrt nach der Kirche anzutreten.

[2] Rudolf Temesváry, *Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege der Neugebornen in Ungarn*, Leipzig 1900, S. 10. Wohl nach Heinrich von Wislocki, *Vom wandernden Zigeunervolke*, S. 189, wie mir Herr Dr. Richard Schmidt nachweist.

[3] Marian Roalfe Cox, *An introduction to folk-lore* (1895), p. 18.

können zwar richtig sein, sie sind aber zunächst für uns nicht maßgebend, wenn es sich um die Erklärung des englischen Brauches handelt. Wie ist der englische Brauch zu erklären? Was bezweckt das Schuhnachwerfen? Mir sind drei Erklärungen bekannt geworden.

Nach M'LENNAN bei LUBBOCK, *Die Entstehung der Civilisation* (1875) S. 98 f. wäre die englische Gewohnheit, dem abreisenden Paare in scheinbarem Ärger (!) den Pantoffel nachzuwerfen, eine Erinnerung an den alten Frauenraub, ein Überlebsel der alten Raubehe. Eine derartige Auffassung des englischen Brauches bedarf heutzutage kaum mehr einer ernstlichen Widerlegung. ERNST GROSSE hat vor nicht langer Zeit treffend ausgeführt, daß ein wirklicher Frauenraub zum Zwecke der Heirat unter sämtlichen Völkern der Erde zwar vorkommt, nirgends aber als eine durch Sitte und Gesetz anerkannte Heiratsform. Mit Recht wendet sich GROSSE gegen die Versuche, eine Reihe von Hochzeitsbräuchen als Symbole einer alten Raubehe zu deuten, und gibt selbst eine vollkommen natürliche und zwanglose Erklärung der sogenannten Raubzeremonien.[1] Was am meisten gegen M'LENNANS Auffassung spricht, ist der Umstand, daß das Schuhnachwerfen nicht nur bei Hochzeiten in England vorkommt oder vorkam. 'It is accounted lucky by the vulgar to throw an old shoe after a person when they wish him to succeed in what he is going about', bemerkt BRAND, *Observations*[2] *on popular antiquities* III, 85. Anderes der Art bei SARTORI, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IV, 152 f., dem der englische Brauch ganz entgangen ist. LIEBRECHT freilich (*Zur Volkskunde* S. 492, Anm.) meint, das

[1] ERNST GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (1896) S. 105 ff. Wenn GROSSE S. 106 fragt: Muß vielleicht auch unsere Hochzeitsreise als ein symbolisches Überlebsel eines ehemals zu Recht bestehenden Brautraubes erklärt werden? —, so ist zu bemerken, daß LUBBOCK in der Tat die Hochzeitsreise sowie die Flitterwochen (!) mit dem Brautraub in Verbindung gebracht hat (*Entstehung der Civilisation*, S. 98). Übrigens vgl. auch WEINHOLD, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*[2] I, 385; JOLLY, *Recht und Sitte* (1896) S. 54, Anm. 3; *Globus* 82, 276.

[2] Ich zitiere nach der Ausgabe von ELLIS, London 1841—42. Vgl. auch CAMPBELL im *Indian Antiquary* 24, 297.

Nachwerfen alter Schuhe zur glücklichen Vorbedeutung überhaupt könne aus dem Hochzeitsgebrauch abgeleitet sein. Wir werden besser annehmen, daß das Schuhnachwerfen in früherer Zeit bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgenommen wurde, sich aber bis in die neueste Zeit hinein nur als Hochzeitsbrauch erhalten hat.[1]

Nach Liebrecht, a. a. O., S. 492 f. wäre der alte Schuh, der nachgeworfen wird, ein ‚aphrodisisches Symbol'. Vgl. dazu Sartori a. a. O., 157 ff. Auch dieser Auffassung werden wir uns nicht anschließen können. Oder soll etwa auch der Reis, der doch offenbar demselben Zwecke dient, wie ein alter Schuh, aphrodisisches Symbol sein?

Die richtige Erklärung hat Sartori a. a. O. 153 gegeben: das Schuhnachwerfen soll Glück und Segen, in diesem Falle (d. h. wenn das Schuhnachwerfen bei einer Hochzeit stattfindet) wohl besonders die eheliche Fruchtbarkeit vermitteln. Diese Erklärung stimmt auch durchaus zum englischen Volksglauben: 'for luck' wird der alte Schuh bei Dickens geworfen (*David Copperfield*, chap. x), 'for good lucke' oder 'in signe of good lucke' bei Brand, *Observations* III, 86.

Wieso aber bedeuten alte Schuhe Glück und Segen? Erinnern wir uns daran, was für eine Rolle alte Schuhe (*jaradupānahau*) im Kauśikasūtra spielen. Wir finden ein Paar alte Schuhe bei einer Zauberhandlung erwähnt, die dazu dienen soll, Übles zu entfernen und Glück herbeizuführen: beim sogenannten Nirṛtizauber;[2] ferner

---

[1] Bei der Beurteilung der Hochzeitsbräuche muß man sich stets fragen: kommen diese Bräuche auch außerhalb der Hochzeit vor? (Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Ernst Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901, S. 3.) Eine der wichtigsten Zeremonien des altindischen Hochzeitsrituals, die Steinbetretung (*aśmāropaṇa*) ist keineswegs auf die Hochzeit beschränkt und kann daher kaum als eine spezifische Hochzeitszeremonie angesehen werden (Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell*, S. 4. 62; vgl. auch Caland, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1897, S. 285).

[2] Kauśikasūtra 18, 10. 12 (*upamucya jaradupānahau ..... praharaty upānahau*). Oldenberg, *Die Religion des Veda*, S. 508 f. Hillebrandt, *Ritual-Literatur* S. 179.

beim Regenzauber;[1] auch im Bestattungsritual kommt ein alter Schuh vor.[2] Ebenso wird der Schuh im modernen indischen Volksglauben oft verwendet, wie man aus den Zusammenstellungen von CAMPBELL und CROOKE sehen kann.[3] Danach ist es kaum zweifelhaft, daß das Schuhnachwerfen ursprünglich eine Zauberhandlung ist, die in erster Linie schädliche Einflüsse, feindliche Geister,[4] den bösen Blick u. s. w. ableiten oder bannen, in zweiter Linie Glück, Wohlstand, Gedeihen herbeileiten soll. Alte Schuhe, Schuhe überhaupt, gehören zu der großen Klasse von Gegenständen, die aus welchen Gründen auch immer beim Abwehrzauber gebraucht werden.[5] Warum gerade alte Schuhe für besonders zauberkräftig gehalten werden, vermag ich nicht genügend zu erklären. Nach OLDENBERG, *Religion des Veda* 508 repräsentieren alte, verbrauchte Gegenstände die Sub-

---

[1] Kauś. 41, 6; OLDENBERG 508; HILLEBRANDT 172. Zur Erklärung der schwierigen Stelle Kauś. 41, 6 vgl. namentlich CALAND, *Altindisches Zauberritual*, S. 141. Heutzutage wird ein Schuh in Indien bei dem Zauber verwendet, der den Hagel vertreiben soll: CROOKE, *The popular religion and folk-lore of Northern India*² (1896) I, 80.

[2] Kauś. 84, 9 (*riktakumbhaṃ jaradupānahāghnanti*). OLDENBERG 582 n.

[3] CAMPBELL, *Indian Antiquary* 24, 296 ff. (mit ausserindischen Parallelen): CROOKE, *Popular religion* II, 33 ff. und sonst. — Gegen das Alpdrücken schützt man sich, wenn man einen Schuh unters Kopfkissen legt (vgl. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*², S. 419. *Globus* 59, 379). In Ṭhānā, people fasten old shoes to fruit-trees, in order that they may not be blighted by the Evil Eye, and may bear good fruit (CAMPBELL; dasselbe wird aus Salsette berichtet: *Ind. Ant.* 28, 117). It is on the roof that the old shoe or black pot or painted tile is always kept to scare the Bhūts which use it as a perch (CROOKE I, 294; vgl. II. 34). Among the Bani Isrāīls of Bombay, when the midwife drives off the blast of the Evil Eye, she holds in her left hand a shoe, a winnowing fan, and a broom (CROOKE II, 191; vgl. *Ind. Ant.* 24, 127. 296). Vgl. noch CROOKE I, 70. II, 319 f. Nach RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 36 hängen die Beduinen, um ihre Kamele vor dem bösen Blick zu bewahren, ihnen allerlei auf dem Weg gefundene Sachen an, wie Stücke von alten Sandalen, Kleidern, Hufeisen u. s. w.

[4] CROOKE II, 34 sagt geradezu: The throwing of old shoes at an English wedding seems to be based on the idea of scaring the demon of barrenness.

[5] Weil sich die Geister vor dem Leder fürchten (gerade wie z. B. vor dem Eisen; *Yakkhā ayogharassa bhāyanti* Jātaka IV, p. 492, 3)? Siehe CROOKE II, 33; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 296

stanz des Unglücks. Vgl. noch CALAND, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche* S. 173, § 9. HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur* S. 179. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* S. 492, Anm. 2.

So wie das Schuhnachwerfen, wird auch das Reisnachwerfen — oder richtiger, das Bewerfen des Brautpaares mit Reis[1] — bei den englischen Hochzeiten beurteilt werden müssen. Das Bewerfen mit Reis (Getreidekörnern, Früchten u. s. w.) kam und kommt noch bei vielen Völkern der Erde vor, und zwar nicht ausschließlich als Hochzeitsbrauch. Die Körner oder Früchte, die geworfen werden, können daher kaum als ‚Symbol der Fruchtbarkeit' gelten,[2] wenn man sie auch vielfach so aufgefaßt hat; das Körnernachwerfen hat vielmehr ursprünglich eine apotropäische Bedeutung.[3]

Das Schuhnachwerfen ist nicht der einzige Hochzeitsbrauch, der als ein Überlebsel der alten Raubehe aufgefaßt worden ist. So hat man unter anderem, mit mehr oder weniger zweifelhaftem Recht, auch herbeigezogen: das Lärmen und Schießen vor oder bei der Hochzeit;[4] das Unterschieben oder Vorführen falscher Bräute;[5] die

---

[1] Früher wurde die Braut, wenn sie aus der Kirche kam, mit Weizen beworfen; BRAND, *Observations*, II, 63.

[2] Vgl. z. B. HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur* S. 4.

[3] CROOKE, *Popular Religion* II, 26 f. 188; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 228 ff. Neuerdings hat ERNST SAMTER das Körnerstreuen, insbesondere die griechischen καταχύσματα, für einen Sühnritus, für ein Opfer an die Geister erklärt, wodurch man deren schädliches Wirken abwehren will (*Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901, S. 1 ff. 5. 8. 12. 98).

[4] Vgl. z. B. PIGER in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* VI, 259. — Das Lärmen und Schießen bezweckt die Vertreibung der bösen Geister: Paullinus a S. Bartholomaeo, Systema Brahmanicum, p. 27. OLDENBERG, *Rel. des Veda* 271. 491. 494. 582, Anm. 1. CALAND, *Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche* 171. CROOKE I, 23. 28. 141. 167 ff. und sonst oft. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 25, 35 ff. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 319, Nr. 53. E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 177. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*[2] § 563. ROHDE, *Psyche* I, 272, Anm.; II, 77, Anm. 2.

[5] L. VON SCHROEDER, *Die Hochzeitsbräuche der Esten*, S. 68 ff. — Man hat vermutet, daß durch das Unterschieben einer falschen Braut der böse Blick von der wahren Braut abgelenkt werden soll; siehe CROOKE II, 8. Vgl. auch WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 385.

Verhüllung der Braut;[1] das obligate Weinen der Braut;[2] das (gewaltsame) Heben der Braut über die Schwelle des Hauses. Über letzteren Punkt noch einige Worte zu sagen, dürfte nicht ganz überflüssig sein.[3] In Rom wurde die Braut von den Brautführern über die Schwelle des neuen Hauses gehoben; die Pronuba erinnerte daran, daß sie die Schwelle nicht mit dem Fuße berühren dürfe. Das Nichtberühren der Schwelle wird auch in indischen Quellen erwähnt.[4] Zur Erklärung der römischen Sitte haben schon die Alten verschiedene Vermutungen aufgestellt. Nach einigen wäre es ominös gewesen, wenn die Braut an der Schwelle anstieße — an der Schwelle anzustoßen, galt für besonders unheilvoll[5] —; eine andere Deutung ist diese: man mußte die widerstrebende Jungfrau mit Gewalt ins Haus bringen. ROSSBACH entscheidet sich für die zweite Deutung. ‚Die Jungfrau trat gezwungen in die Ehe, sie mußte aus dem Schoße der Mutter geraubt und mit Gewalt fortgeführt werden (vgl. ROSSBACH S. 329). An der Türe des Hauses widerstrebte sie noch einmal, die Brautführer, die sie am Arme hielten, mußten sie

---

[1] v. SCHROEDER a. a. O., S. 72 ff, besonders S. 77. Siehe dagegen DIELS, *Sibyllinische Blätter* 48. 122; SAMTER, *Familienfeste* 47 ff. (nach dem armenischen Ritus wurde auch der Bräutigam verhüllt, S. 49, Anm. 1); SCHRADER, *Reallexikon* 355; namentlich aber OLDENBERG, *Rel. des Veda* 401, Anm. 1. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* 146. CROOKE II, 47. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 25, 248 f.

[2] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 43. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 2 f. Siehe dagegen C. N. STARCKE, *Die primitive Familie* (1888), S. 230 ff. E. GROSSE, *Die Formen der Familie* 107. Einen von den Gründen, weshalb eine Braut klagt und jammert, gibt Bāṇa im Harṣacarita mit dürren Worten an (p. 162, 13 ed. Bomb.). — Man könnte das Weinen der Braut ebensogut mit dem Brautkauf, wie mit dem Brautraub, in Verbindung bringen; siehe *Globus* 82, 274.

[3] Das bei der Erörterung dieses Punktes von mir als bekannt vorausgesetzte Material findet man bei ROSSBACH, *Untersuchungen über die römische Ehe* 359 ff.; L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche der Esten* 88 ff.; WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 72; HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* 68.

[4] WINTERNITZ zu Āpastamba 6, 9 (*Hochzeitsrituell*, S. 72). Auch das Emporheben der Braut kommt vor: *unmathya* Pāraskara I, 8, 10, das Jayarāma mit *utthāpya* erklärt (*Ind. Studien* V, 352; *unmathya* bedeutet sonst, nach BÖHTLINGK im *Petersburger Wörterbuch*, ‚mit Gewalt').

[5] RIESS in PAULY-WISSOWAS *Real-Encyclopädie* I, 48. 91.

mit Gewalt hineintragen' (Rossbach S. 360; vgl. 330. 351). Rossbach bringt also die römische Sitte mit dem Frauenraub in Verbindung, und Schroeder 92 ist geneigt, ihm beizustimmen. Auch Lubbock, *Entstehung der Civilisation* 98 — wohl unabhängig von Rossbach — sieht in der Sitte, die Braut über die Türschwelle zu heben, einen Rest der Ehe durch Raub.[1] Ihm folgt Kulischer (*Zeitschrift für Ethnologie* x, 205). Noch O. Schrader sagt in seinem *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (1901) S. 357: ,Eine sichere Erklärung dieser Bräuche (nämlich des Hebens der Braut über die Schwelle und des Niedersitzens auf einem Fell) ist nicht möglich. Das Heben und Tragen der Braut faßt man als Überrest der alten Raubehe auf.'

Wenn es sich nur um die Erklärung der römischen Sitte handelte, so könnte man die Auffassung von Rossbach und Lubbock vielleicht gelten lassen. Überblicken wir jedoch die Hochzeitsbräuche bei verschiedenen andern Völkern, so finden wir, daß auch der Bräutigam ,gehoben' wird, nicht nur die Braut. Estnischer Aberglaube bei Grimm, *Deutsche Mythologie*[1] S. cxx, Nr. 9: Gleich nach geendigter Trauung hebt der Stärkste[2] unter den Anverwandten oder Gästen den Bräutigam und die Braut in die Höhe, um dadurch ihr Eheglück zu vermehren. Nach Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* 433 versichert Loccenius, daß ehedem in Schweden der Bräutigam von den Brautführern in die Höhe gehoben wurde. Aus Salsette wird berichtet: When the bridegroom is bathed, his maternal uncle lifts him and carries from the *maṇḍap* into the house. So also the bride is bathed on Tuesday, that is, the second day of the wedding, in the *maṇḍap*, and lifted by the bridegroom, over the

---

[1] Es ist wunderbar genug, daß Lubbock eine solche Ansicht aufstellen konnte. Zieht er doch — anders als Rossbach — verwandte Gebräuche (bei den Rothäuten von Kanada, den Chinesen nnd Abessiniern) mit in seine Betrachtung hinein (S. 71. 98). Bei diesen Völkern ist von einem (gewaltsamen) Heben der Braut über die Türschwelle keine Rede. Rossbach andererseits steht offenbar allzusehr unter dem Bann der Stelle, die er S. 360, Anm. 1216, aus den *Quaestiones Romanae* des Plutarch anführt.

[2] Vgl. den *dṛḍhapuruṣa* bei Pāraskara, Gṛhyasūtra i, 8, 10.

threshold (*Ind. Ant.* 28, 117). Mehr Fälle der Art aus dem heutigen Indien bei CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 316. Die von mir angeführten Fälle genügen, um zu zeigen, daß sich das Heben des Bräutigams (über die Schwelle des Hauses) ebenso findet, wie das Heben der Braut. Damit fällt aber ROSSBACHS und LUBBOCKS Erklärung zu Boden. Übrigens hat bereits WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 72, gegen die Erklärung von ROSSBACH Stellung genommen. Nur betont WINTERNITZ, meines Erachtens, bei seiner Behandlung der Frage zu einseitig das Nichtbetreten der Schwelle: ‚Man kann kaum in Zweifel sein, welche Bedeutung das Nichtbetreten der Schwelle hatte. Es konnte nur die Absicht sein, dem Zauber, der sich an die Schwelle heftete, zu entgehen.‘[1] Für mich ist das Wesentliche bei der fraglichen Handlung nicht das Nichtberühren der Schwelle, sondern das Heben oder Tragen. Ich sehe in dem Nichtberühren der Schwelle, in der Warnung: ‚Tritt nicht auf die Schwelle‘ (*dehaliṃ mādhiṣṭhāḥ* Hiraṇyakeśin I, 22, 6) ein sekundäres Moment.[2] Möglich wäre es auch, daß ‚die Schwelle nicht berühren‘ ursprünglich nichts anderes bedeutet als: (über die Schwelle) ins neue Haus hinein getragen werden. Dem sei wie ihm wolle; die alte Sitte bestand bei den Römern, und doch wohl auch bei den Indern, darin, daß die

---

[1] Ähnlich äußert sich WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 79: The threshold is, like the cross-roads, a favourite haunt of the evil spirits. Hence a bride is forbidden — in India as well as in ancient Rome — to tread upon a threshold

[2] Ich berühre mich hier nahe mit ROSSBACH 360 f.: ‚Das Heben über die Schwelle war eine bloße Form, an die sich, nachdem der ursprüngliche Sinn verloren gegangen war, ein anderes Moment anschloß: man fürchtete eine übele Vorbedeutung durch das Anstoßen des Fußes‘ — Auf dem indischen Boden ist das ‚Nichtberühren der Schwelle‘ am wenigsten auffällig, denn da wo es vorkommt — bei Āpastamba und Hiraṇyakeśin — wird die Braut nicht über die Schwelle gehoben, sondern der Bräutigam läßt die Braut ins Haus eintreten (*prapādayati*; vgl. Kauś. 77, 20). Noch ein zweites sekundäres Moment hat sich in Indien zu dem Nichtberühren der Schwelle gesellt: das Antreten mit dem rechten Fuße (WINTERNITZ 71; *dakṣiṇaṃ pādam agretihara* Hiraṇyakeśin I, 22, 6). Auch bei der Zeremonie der sieben Schritte muß die Braut den rechten Fuß voransetzen (vgl. z. B. Hiraṇyakeśin I, 20, 10). Wer sich auf eine Reise begibt, muß mit dem rechten Fuße antreten (Kauś. 50, 1; vgl. Keśava zu Kauś. 77, 3): daher *prathamacalitadakṣiṇacaraṇaḥ* Harṣacarita 63, 15. Vgl. noch CALAND, *ZDMG.* 53, 210, Nr. 17.

Braut nicht über die Schwelle schreiten durfte, sondern darüber gehoben werden mußte. Plut. Romul. 15 Sintenis: διαμένει μέχρι νῦν τὸ τὴν νύμφην αὐτὴν ἀφ᾽ αὑτῆς μὴ ὑπερβαίνειν τὸν οὐδὸν εἰς τὸ δωμάτιον, ἀλλ᾽ αἰρομένην εἰσφέρεσθαι. Also ganz in Übereinstimmung mit dem altenglischen Brauche: There was an ancient superstition that the bride was not to step over the threshold in entering the bridegroom's house, but was to be lifted over by her nearest relations (Brand, *Observations on popular antiquities* II, 104). Daß es in erster Linie auf das Heben oder Tragen der Braut ankommt, lehrt uns eine Vergleichung der Hochzeitsgebräuche verwandter und unverwandter Völker. Man sehe die estnischen und finnisch-ugrischen Gebräuche bei Schroeder 88 ff., wo das Nichtberühren der Schwelle nirgends erwähnt wird; ferner Schroeder 92; Lubbock, *Entstehung* 71; Post, *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* I, 266; Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, vierte Ausgabe (1899) I, 598. Besonders sei noch auf den nordfriesischen Brautheber, *bridlefstr*, aufmerksam gemacht (Weinhold, *Die deutschen Frauen*[2] I, 410 f.), sowie auf den Ausdruck *in altum tolli*, den der Kirchenschriftsteller Optatus Milevitanus gebraucht.[1] Das Heben an sich war augenscheinlich eine feierliche, bedeutsame Handlung. Personen, die man feiern oder ehren wollte, wurden in die Höhe gehoben:[2] so bei der Hochzeit die Braut und, wie wir gesehen haben, auch der Bräutigam. Man denke ferner an die Schilderhebung bei den Germanen: Grimm *RA*.[1] 234 ff.; vgl. ebenda S. 433, wo Grimm mitteilt, daß bereits Pierre Pithou (XVI. Jahrh.) die *levatio imperatoris* und die *levatio novae nuptae* zusammengestellt hat. Grimm selbst sträubt sich gegen diese Zusammenstellung: und doch spricht er in der *Deutschen Mythologie*[2] S. 845 von gefeierten Wesen (Königen, Bräuten), die emporgehoben und herumgetragen werden.[3] Man vergleiche

[1] De schismate Donatistarum VI, 4, zitiert von Rossbach S. 360, Anm. 1215 (wo man *repetitur* für *reperitur* lese).

[2] Eine eigentümliche Erklärung des Brauches bei Campbell, *Indian Antiquary* 24, 316 (The object of lifting appears to be to lessen the risk of spirits entering the person lifted); 25, 251.

[3] Vgl. zu dieser Stelle Grimm, *Kleinere Schriften* VII, 10.

noch CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 316 f.; BRAND, *Observations* I, 106 f. (Lifting on Easter Holidays). Gehört auch das Aufheben (tollere, ἀναιρεῖσθαι) der Neugebornen[1] hierher?

Mag man nun bei der Erklärung des indisch-römischen Brauches mit WINTERNITZ das Nichtberühren der Schwelle besonders betonen, oder mag man das Heben der Braut für die Hauptsache halten: gewiß ist, daß das Heben der Braut über die Schwelle des Hauses aus der Reihe der ‚Raubzeremonien‘ gestrichen werden muß. Nicht anders steht es meines Erachtens mit einem andern Überlebsel der Raubehe, mit dem Aufhalten des Brautzuges.[2] Ich habe jedoch nicht die Absicht, hier zu erörtern, wie ich diese sehr weit verbreitete Zeremonie auffassen möchte.[3] Ich behalte mir das für eine andere Gelegenheit vor. Für jetzt will ich nur eine in einem Gṛhyasūtra vorgeschriebene Handlung ausführlich besprechen, die man mit dem Aufhalten des Brautzuges in Verbindung gebracht hat.

Āpastambīya Gṛhyasūtra 5, 23—24.

Āpastamba 5, 19 ff. schildert den Aufbruch (*prasthāna*) vom Hause der Braut und die Reise des jungen Paares in die neue Heimat.[4] Der Wagen wird aufgestellt; die Zugtiere werden angeschirrt, zuerst das rechte, dann das linke. Die Gattin besteigt den Wagen (19—22). Hierauf ‚breitet er zwei Fäden oder Schnüre quer über die beiden Wagengleise (in denen die Räder gehen sollen; *yayor vartiṣyete rathacakre tayor vartmanoḥ*, HARADATTA), und zwar

---

[1] GRIMM, *RA.* 455. E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 102. Das in die Höhe Heben eines Knaben nach dessen Geburt als Ausdruck der Freude anzusehen: BÖHTLINGK, *ZDMG.* 44, 495.

[2] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 3 f.; L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche*, 110 ff.

[3] Beachte E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 168 f.; nach S. 174 desselben Werkes wäre die Sitte, den Brautwagen durch ein vorgespanntes Seil aufzuhalten, ein Überlebsel der Ehe durch Kauf.

[4] Literatur: Ausgabe des Āpastambīya Gṛhyasūtra von WINTERNITZ, S. 7 f. (Text), 51 f. (Kommentar). Übersetzung im *Hochzeitsrituell* 22 f., Bemerkungen dazu S. 66 ff. OLDENBERGS Übersetzung in den *Sacred Books of the East* XXX, 261 f. R. SCHMIDTS Übersetzung in seinen *Beiträgen zur indischen Erotik* 685.

einen dunkelblauen Faden über das rechte, einen roten Faden über das linke Gleis.[1] Über diese beiden Fäden fährt[2] er hin (23—24). Bei allen diesen Handlungen werden Sprüche hergesagt.

In den Erläuterungen, die WINTERNITZ seiner Übersetzung von Āpastamba 5, 23 f. beigegeben hat (*Hochzeitsrituell* 67 f.), bezeichnet er Blau und Rot — die Farben der Schnüre — als Hochzeitsfarben[3] und verweist dazu auf ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 243 ff.; SIMROCK, *Handbuch der deutschen Mythologie*[2] 595; WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 388. ‚Das Hinwegfahren über die Schnüre' — sagt WINTERNITZ weiter — ‚erinnert lebhaft an das Aufhalten der Braut, das bei so vielen Völkern Europas üblich und ein Überlebsel des Brautraubes ist.' Was unter dem Aufhalten des Brautzuges zu verstehen ist, wird an einigen Beispielen gezeigt. Die Hemmnismittel, bestehend in Bändern, Stricken, Ketten oder Stangen, die zuweilen mit einem roten Bendel verziert sind, müssen vom Bräutigam oder von der Braut durchschnitten, durchhauen werden; oder, wie ich nach SCHROEDER 110 ff. hinzufügen möchte, der Bräutigam muß sich durch eine Spende freien Durchzug erkaufen.[4]

WINTERNITZ vergleicht also die von Āpastamba vorgeschriebene Handlung mit dem in Europa üblichen Aufhalten des Brautzuges und sieht darin einen Rest des alten Brautraubes. Dieselbe Auffassung hat WINTERNITZ vorgetragen in der mir nicht zugänglichen Abhandlung ‚On a comparative study of Indo-European customs' (*Transactions* of the International Folk-Lore Congress, London 1891, p. 268 seq.); in seiner Ausgabe des Mantrapāṭha, or, the

[1] Āp. 5, 23 scheint *vartman* als Femininum gebraucht zu sein (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 14). Ist vielleicht *diśi* zu *dakṣiṇasyām* und *uttarasyām* zu ergänzen?

[2] *abhiyāti*; HARADATTA: *upari yāti*. OLDENBERG übersetzt: he walks on these (threads).

[3] Ich komme auf diese Hochzeitsfarben am Schluß dieses Aufsatzes zurück.

[4] Durch Verabreichung eines Geldstückes macht sich der Bräutigam den Weg frei: Deutschmährischer Hochzeitsbrauch nach PIGER, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* VI, 259, vgl. S. 256. Ähnlich bei den Malaien nach WINTERNITZ, *WZKM.* XIV, 260.

prayer book of the Āpastambins, Oxford 1897, p. XLII, wo er sagt: 'Āpastamba prescribes it (i. e. the mantra *nīlalohite bhavataḥ*) for the wedding ceremony, which I believe to be identical with the European custom of barricading the bridal procession;' und in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XIV (1900), 260. An WINTERNITZ hat sich HILLEBRANDT angeschlossen in den *Mittheilungen der schles. Gesellschaft für Volkskunde,* Jahrgang 1894/95, Heft I, S. 39 f. und in seinem Buche über die Ritualliteratur (BÜHLERS *Grundriss* III, 2) S. 3.

Allein gegen die Auffassung von WINTERNITZ spricht zunächst die folgende Erwägung. WINTERNITZ nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, an, daß mit den beiden Fäden, die über die Wagengleise gebreitet werden, ursprünglich dem Bräutigam der Weg verlegt werden sollte. Dann müßte das Hinbreiten der Fäden, das *sūtravyavastaraṇam,* etwa von Freunden oder Verwandten des Bräutigams ausgeführt werden, die den Bräutigam necken, aufhalten, ein Lösegeld von ihm erpressen wollen. Aber das Subjekt des Satzes *sūtre vartmanor vyavastṛṇāti* Āpast. 5, 23 ist doch ohne Zweifel[1] entweder der Bräutigam selbst oder, vielleicht, der begleitende, voranschreitende Priester (vgl. Kauś. 77, 2). Wir können uns nicht denken, daß eine Handlung, die ursprünglich das Aufhalten des Brautzuges bezweckte, von dem Bräutigam oder von dem Priester vorgenommen wird. Oder sollte die ursprüngliche Handlung bis zu dem Grade bei Āpastamba verdunkelt worden sein, daß der Bräutigam an die Stelle derer getreten ist, die den Brautzug aufzuhalten bestrebt sind?

Wenn wir zu einer richtigen Auffassung der von Āpastamba vorgeschriebenen Handlung gelangen wollen, so müssen wir meines Erachtens vor Allem die Farben der Fäden, die über die Gleise gelegt werden, ins Auge fassen. Die Fäden sollen *nīla* (dunkelblau, schwarzblau) und *lohita* (rot) sein. Dieses Farbenpaar kommt auch sonst häufig vor. So wird Rudra, ein schrecklicher, gefürchteter

[1] Siehe jedoch Gobhilagṛhyasūtra herausgeg. von KNAUER. Heft II, S. 119 ff.

Gott,[1] ‚blaunackig' und ‚hochrot' genannt[2] im Śatarudriya Vāj. S. 16, 7. Anderswo heißt es:[3] ‚Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken.' Beim Nirṛtizauber wird ein blaues Unterkleid und ein rotes Oberkleid angezogen (Kauśikasūtra 18, 17). In Südindien sah Graul einen Zauberer, der einen Mantel mit roten und blauen Streifen und dazwischen genähten Verzierungen trug (*Reise nach Ostindien* iii, 300). Weiteres bei Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit* ii, 243. 278 ff.; Wilhelm Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, S. 62.

Am häufigsten erscheint — auf indischem Boden — das Farbenpaar Blau und Rot in dem Kompositum *nīlalohita*. Siehe die Stellen bei Böhtlingk-Roth unter *nīlalohita*, bei Bloomfield in seiner Übersetzung ausgewählter Hymnen des Atharvaveda, *Sacred Books of the East* 42, 395. 567. 587 und bei Caland, *Altindisches Zauberritual* (Amsterdam 1900) S. 36 Anm. 12; vgl. auch Caland,[4] *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 103. 105 (Anm. 377). 145. So wird zunächst Rudra als blaurot[5] be-

[1] Pischel, *ZDMG.* 40, 120. Geldner, *Vedische Studien* iii, 118. 139. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 75.

[2] Blaunackig (*nīlagrīva*) oder blauhalsig (*nīlakaṇṭha*) heißt Rudra-Śiva angeblich, weil er das Gift *kālakūṭa* oder *hālāhala* verschluckt hatte.

[3] Atharvaveda xv, 1, 7, zitiert und übersetzt von Oldenberg, *Die Religion des Veda*, S. 217.

[4] Vgl. noch Kāṭhakagṛhyasūtra 31 *keśapakṣau sannahyati nīlalohitena sūtreṇa* (zitiert von Caland *GGA.* 1897, 283). Herr Dr. Caland macht mich noch aufmerksam auf Baudhāyana Śrautasūtra v, 17 (*puroḍāśān*) *nīlalohitābhyāṃ sūtrābhyāṃ vigrathya.*

[5] Rudra-Śiva heißt blaurot, weil er am Halse blau und am übrigen Körper rot ist: Sāyaṇa zu Taitt. S. iv, 5, 10, 1; Mahīdhara zu Vaj S. 16, 47. Nach Svāmin bei Mallinātha zu Kumāras 2, 57 soll Śiva am Halse blau, an den Haaren rot sein. Wieder anders Rāyamukuṭa zum Amarakośa, Svargavarga 33 (35). Nach Kāṭayavema zu Śak. 199 (Williams) heißt Śiva *nīlalohita*, weil er auf der linken Seite blau, auf der rechten Seite rot ist. — In der Legende von der Erschaffung des Rudra (*Rudrasarga*), die in verschiedenen Purāṇa erzählt wird, wird der ursprünglich namenlose Rudra, ehe er seine acht Namen von Brahman erhält, zunächst nur als *kumāro nīlalohitaḥ* bezeichnet. Mārkaṇḍeyapurāṇa 52, 1 ff. Viṣṇupurāṇa i, 8, 1 ff. Vāyupurāṇa 27, 1 ff. Vgl Bhāgavatapurāṇa iii, 12, 7 ff: Hillebrandt, *Vedische Mythologie* ii, 205 f.

zeichnet im Śatarudriya Vāj. S. 16, 47 (= Taitt. S. iv, 5, 10, 1; Maitr. S. ii, 9, 9). In der späteren Literatur ist *Nīlalohita* ‚der Blaurote' geradezu ein Name des Gottes Śiva, z. B. bei Kālidāsa und Bāṇa (Harṣacarita 226, 9). Häufig finden wir *nīlalohita* in Verbindung mit *sūtra*; gewöhnlich im Dual *nīlalohite sūtre* ‚ein blauer und ein roter Faden' (siehe Dārila zu Kauś. 32, 17. 40, 4). Die *nīlalohite sūtre* kommen im Zauberritual, im Gṛhya- sowie im Śrautaritual vor und dienen in der Regel dazu, irgend etwas zu umwickeln oder festzuknüpfen. Ohne Zweifel ist es eine Zauberhandlung, die mit den blauen und roten Fäden vorgenommen wird. Die Stelle Āpastamba 5, 23 bildet sicherlich keine Ausnahme: auch hier wird irgend ein Zauber getrieben. Da es sich aber an dieser Stelle nicht um das Festbinden eines Gegenstandes handelt, sondern um das Hinbreiten eines blauen und eines roten Fadens, so haben wir die Bedeutung der Farben Blau und Rot im Zauberwesen festzustellen. Zu welchem Zweck mußten die Fäden blau und rot gefärbt sein? Welche Wirkung versprach man sich von diesen Farben? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einer Stelle des Atharvaveda und aus einer Stelle des Kauśikasūtra. Wir beginnen unsere Betrachtung mit der letzteren.

Unter den auf den Krieg bezüglichen Handlungen (*sāṃgrāmikāṇi karmāṇi* Kauś. 14, 1 ff.), unter den Zauberhandlungen, die vorgenommen werden, um ein feindliches Heer zu erschrecken und in die Flucht zu jagen, wird die folgende vorgeschrieben:[1] ‚Nördlich vom Feuer schlägt er einen Zweig von rotem Aśvattha (in die Erde) ein, umwickelt den Zweig mit einem blauen und einem roten Faden und wirft ihn nach Süden fort mit Hersagung der Zauberformel *nīlalohitenāmūn*.' Die Formel ist Atharvaveda viii, 8, 24, d und lautet vollständig *nīlalohiténāmū́n abhyávatanomi* mit Blau und Rot bedecke[2] ich jene (die Feinde). Der Hymnus AV. viii, 8 handelt von

[1] Kauśikasūtra 16, 20; übersetzt von BLOOMFIELD *SBE.* 42, 582 f., von CALAND *Zauberritual* S. 36, von HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 176

[2] BLOOMFIELD (*SBE.* 42, 120): envelop; CALAND: umstricke; HILLEBRANDT: überspanne.

den Hindernissen, die man einem anrückenden Feinde in den Weg legt,[1] in dem Glauben, ihn dadurch schrecken und besiegen zu können. Zu diesen Hindernissen oder Schreckmitteln gehören ein verfaulter Strick, Rauch, Feuer, Netze[2] u. s. f., schließlich auch ein blauer und ein roter Faden, wenn man, im Anschluß an Kauś. 16, 20, *sūtreṇa* zu *nīlalohiténa* AV. VIII, 8, 24 ergänzt.[3] Letzteres tut BLOOMFIELD, denn er sagt *SBE.* 42, 567 (vgl. 395): red and blue threads are spread out against enemies in AV. VIII, 8, 24. Diese Auffassung BLOOMFIELDS[4] hat viel für sich. Dennoch ist die Ergänzung von *sūtreṇa* zu *nīlalohiténa* vielleicht nicht notwendig; *nīlalohitá* bedeutet zunächst nur (die Farben) Blau und Rot.[5] Dies scheint mir aus AV. XV, 1, 7—8 zu folgen, wo vom Rudra gesagt wird:[6] ‚Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler; mit dem Rot trifft er den,

[1] BLOOMFIELD, *The Atharvaveda* (BÜHLERS *Grundriss* II, 1, B) p. 75; *Sacred Books of the East* 42, 582. GELDNER, *Vedische Studien* I, 139 f.

[2] Aus Hanf; Kauśikasūtra 16, 16. Der Hanf hat eine übelabwehrende Bedeutung; Atharvaveda II, 4, 5. XI, 6, 15.

[3] An dem Singular nehme man keinen Anstoß. Unter einem *nīlalohitaṃ sūtram* wird eine Schnur zu verstehen sein, die aus einem blauen und einem roten Faden (oder aus mehreren dgl.) zusammengeflochten ist. Siehe CALAND, *Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 105, Anm. 377, und vgl. CIRIS 371 Terque novena ligans triplici diversa colore Fila.

[4] Auch *AV.* IV, 17, 4 *yā́ṃ te cakrúr āmé pā́tre yā́ṃ cakrúr nīlalohité* ergänzt BLOOMFIELD *sūtre* zu *nīlalohité* und übersetzt: The magic spell which they have put into the unburned vessel, that which they have put into the blue and red thread, *SBE.* 42, 69; vgl. S. 395 und S. 567 (wo wohl *thread* für *vessel* einzusetzen ist). ZIMMER, *Altind. Leben* 66 und WEBER, *Ind. Stud* 18, 76 ergänzen *pā́tre* zu *nīlalohité* und übersetzen *nīlalohitá* mit ‚gebrannt' im Gegensatz zu *āmá* ‚ungebrannt'. Insoweit stimme ich mit BLOOMFIELD vollständig überein, daß *nīlalohité* nicht mit *pā́tre* verbunden werden darf (vgl. *AV.* V, 31, 1). Sāyaṇas Erklärung von *nīlalohitá*, die von BLOOMFIELD 395 nicht gebilligt, von WEBER gar nicht berücksichtigt wird, lautet: *dhūmodgamena nīlaḥ, jvālayā ca lohitaḥ, agniḥ, nīlalohitaḥ . . . . . āmapātram agnyāyatanaṃ kukkuṭādiprāṇiśarīraṃ sabhāsthalam ityevamādīni hi kṛtyānidhānasthānāni* (vgl. *AV.* V, 31, 1. 5. 2. 6). Ich komme auf diese Erklärung Sāyaṇas noch einmal zurück.

[5] So lautet die Übersetzung von AV. VIII, 8, 24, d bei BLOOMFIELD, *SBE.* 42, 120: Those yonder do I envelop in blue and red.

[6] OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, S. 217.

der ihn haßt.' Vgl. auch Stellen wie AV. I, 22, 2 mit roten Farben umdecken wir dich rings.[1]

Was mit den Schlußworten von AV. VIII, 8, 24 vorgenommen wird oder vorgenommen werden soll, ist ein feindlicher Zauber, ein *abhicāra*.[2] Das Zaubermittel, das zur Anwendung kommt, ist die blaue und die rote Farbe, irgend ein Gegenstand, der diese Farben trägt. Blau und Rot sind Zauberfarben. Hierauf zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben, ist, meines Wissens, das Verdienst BLOOMFIELDS.[3]

Kehren wir zu Āpastamba 5, 23 zurück. Wie man z. B., nach dem Kauśikasūtra, mit Iṅgida-Öl bestrichene Stricke aus Hanf und Muñja-Gras auf den Weg streut, den das (feindliche) Heer (voraussichtlich) nehmen wird,[4] so breitet man nach Āpastamba zwei Fäden von blauer und roter Farbe über die Gleise, in denen die Räder des Wagens gehen sollen. Die *nīlalohite sūtre* haben eine übelabwehrende, apotropäische Bedeutung; die Handlung, die vorgenommen wird, ist ein Abwehrzauber (siehe OLDENBERG, *Religion des Veda* 484 ff.). Das *sūtravyavastaraṇam* dient zur Beseitigung der Hindernisse, die sich der Brautfahrt entgegenstellen könnten (*vighnanivāraṇāya*), zur Vertreibung der feindlichen Geister, εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων, wie ein Grieche sagt.[5]

---

[1] Hier handelt sichs allerdings nicht um einen feindlichen Zauber.

[2] GELDNER, *Vedische Studien* III, 131 n., 138 f.; HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S 174 ff.; BLOOMFIELD, *The Atharvaveda* p. 65. 75.

[3] BLOOMFIELD, *Sacred Books of the East* 42, 395: The compound *nīlalohitá* is connected with sorcery from the first; p. 567: The combination of the colours blue and red is associated everywhere with hostile witchcraft; p. 587: From the time of *RV.* X, 85, 28 onwards 'blue and red' are magic colours. Siehe jetzt auch WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 75: Blue and red are magic colours both in German and in Hindu sorcery. Nach ROCHHOLZ. *Glaube und Brauch* II, 280 wird roten und blauen Wildfrüchten magische Wirkung beigelegt

[4] *senākrameṣu vapati* Kauś. 14, 28 (vgl Keśava zu 16, 16); CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 30. Siehe auch Aitareyabrāhmaṇa XII, 11, 7. GRIMM, *Deutsche Mythologie*[2] 373.

[5] Photius bei ROHDE, *Psyche*[2] II, 73, n. Möglich wäre es auch, daß mit den Fäden ein Binden oder Bannen alles dessen, was sich einer glücklichen Fahrt entgegenstellen könnte, beabsichtigt wird: wir hätten es dann mit einer Art von Bindezauber zu tun. Indessen möchte ich eine solche Auffassung nicht befürworten.

Nun hat aber Winternitz, *Hochzeitsrituell* 68 ,das Hinwegfahren über die Schnüre' bei Āpastamba 5, 24 besonders betont. Indessen wenn man das Hinbreiten der Schnüre so auffaßt wie ich es vorgeschlagen habe, so ist das Darüberwegfahren sicher nicht mehr auffällig. Die Fahrt kann stattfinden, wenn das Übel abgewehrt ist. Es kommt hinzu, daß sich etwas ganz Ähnliches auch bei einer Handlung vorfindet, die im Mānavagṛhyasūtra I, 14, 1 ff.[1] geschildert wird und wie eine Variante von Āpastamba 5, 23 f. aussieht. ,In der Abenddämmerung des anderen (auf die Hochzeit folgenden) Tages[2] soll er sie ins Haus bringen. Mit dem Spruche *prati brahman* steigt er vom Wagen herab. Vom Vorraum des Hauses her begrüßt man (das Paar) mit glückverheißenden Dingen und Worten. Vom Wagen bis zum Hause streut er (der Priester; *adhvaryuḥ*, Komm.) eine ununterbrochene Reihe von Ulapagräsern, d. h. von Darbhagräsern, deren Spitzen nach Osten[3] gerichtet sind (Kommentar). Mit dem Spruche *yeṣv adhyeti* geht er darüber[4] hin.' Caland, *ZDMG.* 51, 133 bemerkt dazu unter anderem: ,Der Zweck, den man durch das Streuen der *ulaparājī* . . . . . . erreicht, ist demgemäß, daß der Neuvermählte in direkte Verbindung mit seinem Hause gebracht und unterwegs, zwischen dem Wagen und dem Hause, keinen schädlichen Einflüssen ausgesetzt wird' (die Sperrung der letzten Worte rührt von mir her). Es scheint in der Tat, daß die beim Eintritt ins Haus (*gṛhapraveśa*) ausgebreitete *ulaparājī*

[1] Caland, Das Betreten des Hauses durch die Jungvermählten, *ZDMG.* 51, 133 gibt eine Übersetzung dieses Abschnittes und zitiert eine Parallelstelle aus dem Kāṭhakagṛhyasūtra. Eine Übersetzung auch bei Richard Schmidt, *Beiträge zur indischen Erotik* S. 689 Über die Trennung der Sūtras im Mānavagṛhya I, 14, 4—5 vgl Knauers Ausgabe S. 23 n. und Caland *GGA.* 1898, 65.

[2] Siehe Winternitz, *Hochzeitsrituell* S. 71.

[3] *prāgagrān darbhān.* Oft so; vgl. Geldner, *Vedische Studien* I, 153. *Ulapa* mit *śuṣkadarbha* erklärt in der Vaijayantī zu Hir. I, 4, 22 bei Schwab, *Das altindische Tieropfer* S. 43. Das Darbhagras ist, wie andere Grasarten, heilig (*śānta*, faustus, Kauś 8, 16) und zauberkräftig: Bloomfield, *SBE.* 42, 480; Crooke, *Popular religion* II, 29 f.; Campbell, *Ind. Ant.* 24, 226 ff., 25, 251

[4] *tayā* (*ulaparājyā*) *abhyupaiti* Mānavagṛhya; *tayā praviśati* Kāṭhakagṛhya; vgl. *te* (*sūtre*) *abhiyāti* Āpastamba 5, 24.

dieselbe Bedeutung hat, wie die *nīlalohite sūtre* bei Āpastamba: eine übelabwehrende. Wie dem auch sei: die *nīlalohite sūtre* bezwecken nicht das Aufhalten des Brautzuges und können also auch nicht als ein Überlebsel des Brautraubes gedeutet werden; im Gegenteil, sie sollen den Weg frei machen für eine glückliche Brautfahrt. Die Furcht vor bösen Geistern ist es, die die von Āpastamba vorgeschriebene Handlung veranlaßt. Abergläubische Furcht vor Dämonen herrscht ja auch sonst überall bei der indischen Brautfahrt vor: Sprüche müssen hergesagt werden, wenn man bei einem Kreuzweg vorüberkommt — denn Kreuzwege sind der Ort für allen Zauberspuk[1] —, ebenso, wenn man einen Fluß passiert; u. s. f.[2] Ähnliches bei anderen Völkern: man vergleiche nur, was L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche* 95 ff. von der Brautfahrt bei den Esten, Finnen, Lappen berichtet. Auch bei diesen Völkern finden wir das Hersagen von Beschwörungsformeln; hier finden wir Zauberhandlungen, wie z. B. das dreimalige Umreiten des Zuges u. dgl. mit dem offenbaren Zweck, ‚den Zug vor der Gewalt etwaiger böser Mächte zu schützen‘ a. a. O., 99. 101. 103, und das Beräuchern der Braut mit Thymian oder Bärlapp, um den üblen Folgen eines etwaigen Unfalls bei der Brautfahrt vorzubeugen S. 100. 104, was an einen nahe verwandten indischen Brauch erinnert.[3] Und wie mit der Brautfahrt, so verhält es sich mit den übrigen Teilen des indischen Hochzeitsrituals: überall begegnen wir Zauberhandlungen, die den Zweck haben, böse Geister zu verscheuchen.[4] Ich beurteile die indischen Hochzeitsbräuche wie OLDEN-

---

[1] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 68. OLDENBERG, *Religion des Veda* 267 f. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*,[2] § 108.

[2] Mehr bei HAAS, *Ind. Stud.* v, 327 ff., HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 67.

[3] Man räuchert das neugeborne Kind, indem man kleine Körner, mit Senfsamen vermischt, über glühende Kohlen streut, zum Schutz vor den Dämonen (*rakṣārtham*); Hiraṇyakeśin II, 3, 7. Vgl. WUTTKE, § 253. ROHDE, *Psyche* II, 75.

[4] WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 79: At all marriage ceremonies great care has to be taken to protect the bridal pair, especially the bride, from attacks of the demons. — Von einem übelabwehrenden Zweck der griechischen Hochzeitsgebräuche spricht FERDINAND DÜMMLER, *Kleine Schriften* II, 195. Vgl. auch ROHDE, *Psyche* II, 72 f.

berg, der in seiner *Religion des Veda* 462 f. schreibt: ‚Im Ganzen bewegen sich die Hochzeitsbräuche mehr auf dem Gebiet des Zaubers als auf dem des Opferkultus ..... Die Verehrung der Götter steht bei diesen Riten mehr im Hintergrunde‘. Teilt man Oldenbergs Standpunkt,[1] nimmt man an, daß Furcht das Motiv ist, das die meisten Handlungen diktiert, so wird man in vielen Hochzeitsbräuchen, insbesondere in gewissen Nebenhandlungen, nicht mehr wie bisher so oft geschehen ist, Überlebsel der alten Raubehe oder etwa symbolische[2] Handlungen wittern, sondern man wird die Mehrzahl der Handlungen als das ansehen, was sie in Wirklichkeit sind, als Zauberhandlungen von übelabwehrender Bedeutung. Daß derartige Zauberhandlungen zugleich Glück, Wohlstand und Gedeihen herbeizuführen bestimmt und geeignet sind, bedarf keiner Ausführung. Auch die Geburtsriten tragen ganz denselben überwiegend zauberhaften Charakter wie die Hochzeit (Oldenberg 465). Es gilt, Mutter und Kind vor gefahrbringenden Dämonen, vor Krankheitsdämonen zu schützen; daher Zauberhandlungen und Zaubersprüche wie die von Pāraskara i, 16 und Hiraṇyakeśin ii, 3 überlieferten. Was schließlich das Bestattungsritual betrifft, so ist längst festgestellt,

---

[1] Vgl. auch Oldenberg, 336 ff. 477. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* 360 f.

[2] Was ich von den Hochzeitsbräuchen der Inder sage, soll auch von denen anderer Völker gelten. — Warum mußte die römische Hochzeitsfackel aus dem Holz des Weißdorns verfertigt sein? Nach Rossbach, *Unters.* 225. 259 f. 339 wurde das Holz des Dornstrauchs gewählt, weil dieser, wie die Eiche, eine außerordentliche Menge von Früchten trägt; die Dornfackel wäre also ein Symbol der Fruchtbarkeit. Aber die spina alba (ῥάμνος) galt, wie Rossbach selbst angibt, als Mittel gegen Behexung; der Weißdorn verscheucht giftige Tiere und ὠφελεῖ πρὸς φάρμακα καὶ πρὸς ἀνθρώπους φαύλους ..... καὶ πρὸς πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας καὶ ἐπιπομπάς (Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* 237. Rohde, *Psyche* i, 237 n.). Und weshalb wurden überhaupt Fackeln bei der Hochzeit — und auch sonst — verwendet? Das beruht auf der Grundanschauung: ‚Die bösen Geister sind lichtscheu und fliehen daher jedes Feuer‘; W. Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hamburg 1897, S. 35; Rohde, *Psyche* i, 239 n.; Diels, *Sibyllinische Blätter* 47 f. — Nach Rossbach 281 f. bezeichnet das Flammeum der römischen Braut, wie das Kopftuch des Weibes überhaupt, die häusliche Sittsamkeit, Ordnung und Gebundenheit. Siehe dagegen Samter, *Familienfeste* 52, Anm. 4.

daß die meisten Handlungen nicht von dem Gefühl der Pietät eingegeben sind, sondern von der Furcht, der Verstorbene könnte als ‚Geist‘ wiederkehren und die Hinterbliebenen schädigen.[1] Das Motiv der Furcht ist es also, das sich wie ein roter Faden durch das gesamte häusliche Ritual hindurchzieht und die meisten Handlungen veranlaßt. Daher erklären sich die auf den ersten Blick befremdlichen Übereinstimmungen[2] in Einzelheiten zwischen dem Geburts-, Hochzeits- und Bestattungsritual.

Nach dieser Abschweifung, die nötig war, um zu zeigen, daß die bei Āpastamba 5, 23 vorgeschriebene Handlung eine Zauberhandlung ist und auch nie etwas anderes gewesen sein kann, müssen wir zu der blauen und roten Farbe zurückkehren und mit BLOOMFIELD fragen: wie kommen diese Farben zu ihrer Bedeutung im indischen Zauberwesen? (Why, now, is blue and red fit for Hindu sorcery practices? *SBE.* 42, 567.) Eine Beantwortung dieser Frage glaubt BLOOMFIELD S. 395. 567. 587 aus einer Stelle im Baudhāyanagṛhyasūtra gewinnen zu können. Baudhāyana nämlich läßt den Mantra *nīlalohite bhavataḥ* — denselben Mantra, den Āpastamba 5, 23 verordnet — beim Anbruch der Dämmerung[3] hersagen. BLOOMFIELD hält es daher für möglich, daß *nīlalohita* ein symbolischer Ausdruck für Nacht und Tag ist (it is possible to conclude that this is the true source of the symbolism: day and night rendered concrete by these two colours, p. 395; vgl. WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell*, S. 12). Indessen ich kann mich mit dieser Auffassung BLOOMFIELDS nicht befreunden. Weit eher möchte ich glauben, daß Sāyaṇa mit seiner Erklärung von *nīlalohita* in der bereits be-

[1] CALAND, *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 171; *Altindischer Ahnenkult* 176 f. HARDY, *Indische Religionsgeschichte* (1898), S. 24. SCHRADER, *Reallexikon* S. 26. 82. ROHDE, *Psyche* I, 21. 32 und sonst.

[2] Ganz ähnlich beurteilt die entsprechenden Übereinstimmungen im griechisch-römischen Ritual H. DIELS, *Sibyllinische Blätter* 48 n.

[3] Baudh. I, 8 bei WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 6. 12. 67: *athāhorātrayoḥ sandhim īkṣamāṇām anumantrayate nīlalohite bhavataḥ . . . iti.* Nach einer Mitteilung CALANDS lassen die besten ihm zugänglichen Handschriften des Baudhāyana das Wort *īkṣamāṇām* aus. Siehe auch CALAND, *Götting. Gel. Anzeigen* 1897, S. 283.

sprochenen Stelle *AV.* IV, 17, 4 den rechten Weg gewiesen hat. Sāyaṇa erklärt hier *nīlalohita* mit ‚Feuer', da dieses ‚dunkelblau von dem aufsteigenden Rauch und rot von der Flamme ist' (vgl. WEBER, *Ind. Stud.* II, 33 n., zu Śatarudriya 7). Man könnte vielleicht auch, um *nīla* in *nīlalohita* ‚Feuer' zu erklären, mit HOPKINS[1] an die kleinen bläulichen Flämmchen denken, die sich zuerst zeigen, wenn Holz angezündet wird. Allein wenn wir auch die Bedeutung ‚Feuer' für *nīlalohita* in der einen Stelle *AV.* IV, 17, 4 gelten lassen wollen, so ist doch kaum anzunehmen, daß *nīla* und *lohita* ihre Bedeutung als Zauberfarben von dem Rauch und der Flamme des (Zauber-) Feuers bezogen haben. Ich für meinen Teil halte überhaupt *nīlalohita* nicht für einen symbolischen Ausdruck. Ich glaube vielmehr, daß Blau und Rot — jede einzelne dieser Farben für sich — aus irgend einem Grunde als Furcht und Schrecken erregende Farben, als Farben des Schauders und Entsetzens,[2] als Zauberfarben galten, in Indien sowohl wie auch anderswo. Auf indischem Boden fand eine Vereinigung beider Farben zu dem Compositum *nīlalohita* statt, wobei *nīla* nur aus dem Grunde den Vorrang vor *lohita* behauptet, weil *nīla* das kürzere Wort ist (nach der Regel *alpāctaram* Pāṇini II, 2, 34). Bei der folgenden Betrachtung setzen wir Rot voran.

Ich habe jetzt zu zeigen, daß Rot und Blau die von mir behauptete Geltung wirklich hatten oder auch noch haben. Ich unternehme es jedoch nicht, den Gegenstand zu erschöpfen. Nur das Wichtigste von dem, was von anderen gesammelt und von mir selbst beobachtet worden ist, versuche ich übersichtlich zusammenzustellen. In der Überschrift des folgenden Abschnittes ist der Ausdruck ‚Zauberfarben' nur der Kürze halber gewählt worden.

---

[1] *American Journal of Philology* IV, 179. Siehe auch GRIMM, *Deutsche Mythologie*², S. 162.

[2] So bezeichnet HARDY treffend die Farben des Rudra (*Indische Religionsgeschichte* S 89). Siehe auch OLDENBERG, *Religion des Veda*, S. 217.

(Schluß folgt.)

The god Indra and the Sāma-Veda.

By

Maurice Bloomfield.

In the Journal of the American Oriental Society, xxi. 50 ff., I endeavored to show that the epithet *ṛcīṣama*, given to Indra eight times in the RV., is a rhythmical transformation of **ṛci-ṣāma*, a possessive compound, meaning 'he for whom the *sāman* is sung upon the *ṛc*'.[1] My revered friend, the Nestor of Indian philology, Otto von Böhtlingk, has done me the honor to devote a special little article to the refutation of my suggestion, *Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, April 1901, p. 7 ff. He contents himself with the traditional interpretation 'like the *ṛc*', an epithet which really has no surface meaning when applied to a Vedic god. Dr. von Böhtlingk, however, suggests that the natives (Yāska and Sāyaṇa) correctly had in mind the notion 'that Indra is in reality such as the *ṛcaḥ* (the Vedic stanzas) describe him to be'. With due respect to the writer I cannot, in my turn, truthfully say that such an interpretation is either intrinsically likely, or that it can be extracted from a compound that is supposed to mean primarily 'like the *ṛc*'. The chief difficulty in Dr. v. Böhtlingk's mind seems to be the formal one that the rhythmical change of **ṛci-ṣāma* to *ṛcī-ṣama* would remove the second member so far from *sāman* that no Hindu would understand it.

---

[1] Cf. Chānd. Up. i. 6. 1: *iyam evark, agniḥ sāma, tad etad etasyām ṛcy adhyūḍhaṁ sāma, tasmād ṛcy adhyūḍhaṁ sāma gīyate.*

Aside from the serene feeling of modern grammar and etymology that the natural processes of language are not hampered by such considerations, Professor Wackernagel draws my attention to *ṛ́ksama* and *ṛ́kṣama*. These words occur VS. xiii. 56; TS. iv. 3. 2. 2; MS. ii. 7. 19 (p. 104, l. 7); KS. xvi. 19; ÇB. viii. 1. 2. 2. We are fortunate in being able to prove almost with mathematical exactness that these words are rhythmical modulations of *ṛk-sāma* and *ṛk-ṣāma*. The scholiast at TS. states distinctly that the word is a designation of a certain *sāman* (*ṛkṣamam iti sāmaviçeṣaḥ*): ÇB. speaks of it as the *sāman* called *ṛksama* (*ṛksamam sāma . . . ṛksamāt sāmnaḥ*): a glance at the list of *sāman*-names, published by Benfey, *Ind. Stud.* iii. 210, first column, shows that this is the *sāman* designated as *ṛksāmnaḥ sāma* whose author is reputed to be Vatsa Ṛksāman. The names of the *sāman* and its author are based upon the opening words of the text, *ṛcaṁ sāma yajāmahe*, SV. i. 369.

Of itself the question comes up, is there any special connection between Indra and the *sāmans*, such as would entitle him, and him alone, to the epithet *ṛ́cīṣama*? The word *sāman* and related words occur none too frequently in the RV. Five of the eight occurrences of *ṛ́cīṣama* are in the eight book, the *pragātha*-book (Oldenberg, *ZDMG.* xxxviii. 445, 464); here is where we should expect to find it naturally enough; here also Indra figures most frequently in relation to the SV.:

tám arkébhis táṁ sā́mabhis
táṁ gāyatrā́is carṣaṇáyaḥ
índraṁ vardhanti kṣitáyaḥ (viii. 16. 9).
éto nv índraṁ stávāma
çuddháṁ çuddhéna sā́mnā (viii. 95. 7).
índrāya sā́ma gāyata
víprāya bṛhaté bṛhát (viii. 98. 1).
çrávat sā́ma gīyámānam
abhí rā́dhasā jugurat (viii. 81. 5).
bṛhád índrāya gāyata
máruto vṛtrahántamam (viii. 89. 1).

Outside of the eighth book we have:

éndro barhíḥ sīdatu . . .

sāmabhir ṛkvó arcatu (x. 36. 5).

prá vo mahé (sc. *índrāya*) *máhi námo bharadhvam*

āñgūṣyàṁ çavasānáya sáma (I. 62. 2).

See also I. 173. 1, 2 and x. 93. 8.

In two of the passages cited (VIII. 89. 1; 98. 1) the *sāman* called *bṛhat* 'loud' is sung for Indra. The *bṛhat* is indeed the most important and typical of the old and original *sāmans*. From the *bṛhat* all the *sāmans* are derived (*bṛhatáḥ pári sámāni* . . . *nírmitā*), says AV. VIII. 9. 4. The association of the *bṛhat* with Indra continues technically throughout the liturgical literature of the Yajur-Vedas and the Brāhmaṇas; e. g. VS. x. 11; xv. 11; TS. I. 8. 13. 1; IV. 4. 2. 1; 12. 2; MS. II. 6. 10: 69. 15; II. 7. 20: 105. 4; II. 8. 9: 113. 12; III. 16. 4: 188. 4; KS. xv. 7; ÇB. v. 4. 1. 4; VIII. 6. 1. 9. The word *bṛhadvant*, 'endowed with the *sāman bṛhat*', is therefore a familiar epithet of Indra: VS. VII. 22; TS. I. 4. 12. 1; VI. 5. 1. 3; MS. I. 3. 14: 35. 13; KS. IV. 5; ÇB. IV. 2. 3. 10; KÇ. x. 3. 20; ApÇ. XII. 15. 11; MÇ. II. 3. 5. 10. But also the other older and simpler *sāmans* with their popular names, such as *rathaṁtara* 'advancer of the chariot', *çakvarī* 'powerful', *revatī* 'giving riches', are familiary, though not exclusively bestowed upon Indra, VS. XXI. 23 ff.; MS. III. 11. 12; TB. II. 6. 19. 1 ff.; and TS. II. 3. 7; MS. II. 3. 7; KS. XII. 5.

I think that Indra's prominence in connection with the chant of the *sāmans* is just about expressed by the proportion of stanzas addressed to him in the Pūrvārcika, the foundation book of the SV., the so-called *yoni*-book.[1] Of its 59 decads (*daçati*) 36 in the middle of the book are Indra's, flanked by 12 addressed to Agni at the beginning of the book, and 11 addressed to Soma at the end. Now both these divinities are in a high degree secondary and ancillary to the worship of Indra, since they need represent nothing more than the fire into which the *soma*-drink is poured in order to excite

[1] Cf. OLDENBERG, *ZDMG*. XXXVIII. 465.

Indra to his Herculean deeds. Without going so far as to say that the SV. owes its existence to Indra, we may safely assume that there is something special in Indra's character and Indra's performances which lifts his epithet *ṛcīṣama* (concerning whose meaning we need no longer be anxious) above the plain of hap-hazard nomenclature. What I mean is, that the Veda could not on intrinsic grounds have called any other god but Indra *ṛcīṣama.*

At this point the problem turns its face logically in the other direction: we cannot well ignore the question, does Indra, and do Indra's deeds, throw light upon the nature of the SV. itself?

The original designations of the various types of Vedic poetry are not Rig-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda and Atharva-Veda, but rather *ṛcaḥ* 'stanzes of praise', *yajūṅṣi* 'liturgical stanzas', *atharvāṅgirasaḥ* 'blessings and curses',[1] and *sāmāni* 'melodies'. The collection that goes by the name RV. contains not only *ṛcaḥ*, but also *atharvāṅgirasaḥ*, as well as most oft the stanzas fundamental to the *sāmans*;[2] the Atharva-Veda contains *ṛcaḥ* and *yajūṅsi* (adapted to its purposes), as well as *atharvāṅgirasaḥ*; and the Yajur-Vedas contain *ṛcaḥ* and *atharvāṅgirasaḥ*, in addition to their main topic, the liturgical formulas. The subject matter of the Sāma-Veda is known as *sāmāni* 'melodies': we guess the meaning of the word *sāman* by the help of the root *gāi* 'sing', the verb constantly used with *sāman*, and the musical notations reported in one variety of *sāman*-texts, the so-called *gānas* 'song-books' (root *gāi* 'sing'). The *sāman*-stanzas are preserved in three forms. First, in the Rig-Veda, as ordinary poetry, accented in the same way as other Vedic poetry with that version of the prehistoric etymological accentuation to which the language of the Veda was left heir. Secondly, in the two Ārcikas, a special collection, in more than one version (Nāigeya), of *sāman*-verses, most, though not all, of which occur also in the RV. Here also we have

[1] The author, *SBE.* XLII, pp. XVIII ff; The Atharva-Veda (*Indo-Aryan Encyclopedia*) pp. 7 ff.

[2] OLDENBERG, *l. c.* 441 ff.

a system of accent peculiar in its notation, but purely with reference to the unsung *sāmans*; i. e. the accents are again nothing but the ordinary ones of Vedic words and sentences.[1] The Ārcikas are a kind of libretto without the melodies for the *sāmans*; they have a real practical existence precisely to the degree in which a modern libretto is an opera. No more than a libretto passage figures without music, or figures in the actual presentation of an opera, does a *sāman* in its Ārcika-form figure in the *sāman*-liturgy. The very name *ārcika* thus evidently means *ṛk*-form in distinction from *sāman*-form. In the third *sāman*-version the *gānas*, or song-books, we find the real sung *sāmans*. Here is not only text, but the music is marked. Still this is not a *sāman* complete: in the middle of the sung stanzas the *sāmans* introduce exclamatory syllables, the so-called *stobhas*, such as *om, hāu, hāi, ī, ū, ē, hoyi, him*; at the end (*nidhana*) certain concluding extra words, such as *atha, ā, īm, nām, sāt, sām, suvaḥ, iḍā, vāk, vaṣaṭ, svarjyotiḥ*. The florid style of music (coloratura in song, cadenza in instrumental music) suggests itself as an analogy, but there still remains the marked physiognomy of the added exclamations.

We think of religious melody as hymn or anthem, the musical form of praise to the divinity, but in order that the divinity be worth an anthem he must be, let us say, more calm and reposeful, more majestic than Indra. Anthems sung prevailingly to Indra are in a sense a contradiction in terms. Indra in the main is too blustering, braggadocio, and has to befuddle himself with soma in order to accomplish his star-performances against Vṛtra, Vala, and the demons:

'Sing the loud (*sāman*) for Indra the most skilful slayer of Vṛtra, o ye Maruts!' (RV. VIII. 89. 1). These are the same Maruts who stood by Indra when all the other gods fled at the fierce blowing of Vṛtra (RV. VIII. 85. 7), who encouraged him, as the Brāhmaṇa-legend naively adds (AB. III. 20), with the words: 'Hit out, Bhagavan, slay, be a man!' This is not the sphere of the psalm, anthem

[1] In Southern India, according to BURNELL, *Ārṣeya-Brāhmaṇa* (Mangalore 1876), p. XI, note, the Ārcikas are accented just like mss. of the Rig-Veda.

or offertory: a closer analogy may be found in the shouting, hand-clapping exhortations of the negro religious camp-meeting.

I wish to state with the utmost reserve as to all details the theory of the SV. to which I have been led by these considerations. It is the first theory, as far as I know, which has in view a natural ethnological origin of this Veda, as distinguished from the tacit assumption current hitherto, that the SV. is merely a liturgic form of Vedic worship. It seems to me that the SV. is the civilized version of savage Shamanism. Shamanism is the simple theory of primitive man that self-exciting noises produce corresponding outside effects. A Shaman makes rain by sounding tam-tams, castanets, by singing and shouting. One of the most striking characteristics of Brahman civilization is the artful way in which they blended their own hieratic practices and conceptions with what they found with the people. They dragged the abysmal depths of savage consciousness; all they found was grist to their mill. As I have said elsewhere, they Brahmanized and Rishified all they found. Though there are no end of protests and explainings away in their own literature, yet incantamenta, demonology, and Shamanism find a berth in orthodox Brahmanism, until all, including Vedic liturgy, is swept away for all high-thinking Hindus in the pantheistic conception of the one absolute all-soul, which remains the superior Hindu idea to this day. The stanzas sung with *sāman*-melodies, interspersed with exclamations, may be readily understood as the Brahmanic version of the primitive savage attempts to influence the natural order of things by shouting exhortations. Sanskrit scholarship has recently become much less certain than formerly as to the exact nature of Indra, but there is and can be no doubt that Indra represents some drastic natural event or other, whether he be the storm-god that splits at the time of the monsoon the cloud-serpent that overlays the sky, or the summer sun that frees the winter-fettered rivers.[1] To help such an Indra with Shaman exhortations suits both the underlying natural event, as well as primitive man, eager that the event shall happen.

[1] HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, III. 166 ff.

I am sure that my orthodox Hindu friends will be shocked at the suggestion of such an origin of the SV. The *sāman*-chants have been from time immemorial part of the great Vedic (*çrāuta*) sacrifices, and in the main their vulgar origin is long a thing of the past.[1]

But out of the tangle of Vedic ideas about the SV. we may also pull a black thread. In a literary sphere which lies a bit to one side of the hieratic ritual, in the house-books and the law-books (*gṛhya* and *dharma*), there is on record a very pronounced abhorrence of the SV. on the part of the devotees of the other Vedas. I refer to the *anadhyāya*, the rules for stopping instruction in the Veda under certain untoward circumstances. PG. II. 11. 6 orders that the study of the Veda shall stop 'if a dog, an ass, a jackal, or a *sāman* is heard; so also Yājñavalkya I. 148. Bāudh. Dharmas. I. 11. 21. 5 has it: 'The study of the Veda must be interrupted while a strong wind blows, a foul smell is perceptible, . . . and while the sounds of the *sāman* are audible.' Āpast. Dharmas. I. 3. 10. 17 says: 'The barking of dogs, the braying of asses, the cry of a wolf or a solitary jackal or of an owl, all sounds of musical instruments, of weeping, and of the *sāman*-melodies (are reasons for discontinuing the study of the Veda).' Not quite so sharply, ÇG. IV. 7. 21 and Gāutama XVI. 21 order a vacation when the sound of the *sāman* is heard; Viṣṇu XXXIII. 26 and Manu IV. 123 simply forbid the study of the

[1] For a description of *sāman*-music see BURNELL, *Ārṣeya-Brāhmaṇa*, pp. XLI ff. My lamented pupil and friend, Dr. A. W. STRATTON, the late Principal (succeeding Dr. M. A STEIN) of the Oriental College at Lahore, wrote to me not long before his death (date, February 12, 1902): 'On Saturday I am to hear the *guru* of the Maharaja of Gwalior recite some *sāmans* He is said to be eminent among Sāmavedins.' Soon after (date, March 9, 1902): 'The meeting with the *guru* of the Maharaja of Gwalior, at which I thought only three or four were to be present, proved to be quite a large affair For my purposes it was not satisfactory. The time was short, and some of my questions he was not prepared to answer; he said he must consult his books. The thing which did come out clearly was the distinction in the character of the *prastāva*, the *udgītha*, the *pratihāra*, and the *nidhana*. I should like to get a phonographic record of some *sāman*. Those I have heard appeal to me more than any other Indian music. The chants in a great sacrifice must have been impressive in themselves.'

RV. or YV. while the *sāmans* are sounded. Vāsiṣṭha XIII. 30 says: 'Let him not recite RV. YV. and AV. while the sound of the *sāman* is audible, nor the SV. while the other Vedas are recited. Similarly Āpastamba I. 3. 10. 18. Kāuçika 141. 39 forbids Veda-study *pāiṅge çabde,* which the Pet. Lexs. translate, 'at the sound of rats'. I think it more likely that *pāiṅge* refers to a branch (*çākhā*) of one of the Vedas, apparently, however, not of the SV.

It is interesting to observe that the house-books of the SV. omit, as indeed they must, to stigmatize the sound of the *sāmans.* So Gobhila III. 3. 28: 'If singing, or the sound of a musical instrument, or weeping is heard, or if it is storming (the study of the Veda is discontinued). Khādira III. 2. 25 ff. also omits the *sāmans.* We are surprised that Gāutama's Dharmasūtra (XIV. 21), apparently also a SV. text, joins the outsiders in forbidding Veda-study when the *sāmans* are audible

The only native explanation of this matter is offered by Manu IV. 124. It is so artificial as hardly to need to be refuted: 'The RV. is declared to be sacred to the gods, the YV. sacred to men, and the SV. to the Manes; hence the sound of the latter is impure (as it were).' The mention of the trifling Pitṛsaṁhitā in secondary SV. texts[1] does not tend to establish any important connection between SV. and worship of the Manes. The context of the SV. is as far removed from that as possible, nor do the other Vedas show any squeamishness about ancestral rites.

The meaning and derivation of the word *sāman* are obscure. But for the verb *gāi* 'sing' we should not be able to guess at its meaning at all. The English words Shaman and Shamanism are also of Hindu origin, being the western reproduction of Pāli-Buddhist *samaṇa* (Chinese and Tungusian *shamen*) which is Sk. *çramaṇa* 'ascetic'.[2]

[1] Samavidhāna-Brāhmaṇa I. 4. 20, Karmapradīpa I. 3. 8: see SCHRADER'S note to his translation of the latter, p. 27. Cf. also Mahābhārata XI. 18. 9 = 794.

[2] Cf. LASSEN, *Indische Alterthumskunde* II. 700; FAUSBÖLL in the introduction to his translation of the Sutta-Nipāta, p. XII ff (SBE. vol. X); MAX MÜLLER in the note to his translation of Dhammapada 265 (SBE. vol. X); cf. also SBE. XI. 105, note.

Buddhist monks especially in Thibet are responsible for spreading the conception that man can place himself in touch with the unseen powers and compel their obedience by noisy practices. From the formal side it would not be impossible that Vedic *sāman* is a Prākritic form of *çramaṇa*, but, as the latter word does not occur earlier than the TA. and ÇB. XIV. 7. 1. 22 = Bṛh. Ār. IV. 3. 22, we must be abstemious and regard the similarity of the two words as accidental.

Johns Hopkins University, January 1903.

Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes קלס.

(Ein Beitrag zur Geschichte der Hochzeits- und Trauergebräuche.)

Von

A. Büchler.

An den wenigen Stellen, wo dieser Wortstamm in der Bibel sich findet, heißt er unzweifelhaft: spotten, höhnen; nur in Ezechiel 16, 31 gibt diese Bedeutung keinen befriedigenden Sinn, aber auch eine anderere schafft keinen Ausweg. Die Wörterbücher verzeichnen daher jene als den Grundsinn der Wurzel. Im Talmud dagegen, wie im Syrischen und Arabischen heißt dieser Stamm durchgehends: loben, preisen, verherrlichen. Der Gegensinn hat an sich nichts auffallendes, wenn es gelingt, die Grundbedeutung des Stammes festzustellen, vorausgesetzt natürlich, daß es sich um einen und denselben Stamm handelt. Mehrere bei E. Landau (*Gegensinnige Wörter im Alt- und Neuhebr.* 56 ff.) verzeichnete Forscher, so auch Levy (*Neuhebr. WB.* IV 313[a]) setzen eine vox media mit der Bedeutung: Ruf im allgemeinen, an, ohne aber Belege für deren Vorhandensein beibringen zu können. Landau, der alle früheren Erklärungsversuche als unzureichend erweist, zieht in gelehrten Ausführungen das arabische تقلس heran, das schmähen, tadeln und sich eine Sache leidenschaftlich zueignen, heißt. Der größte Teil der Forscher jedoch sieht in קלס loben, ein griechisches Lehnwort, das von καλῶς abzuleiten wäre, so Fleischer bei Levy (*Targ. WB.* II 576[a]), Fränkel (*Aram.*

Fremdwörter 284), Kohut (Aruch vii 105[a]), Brockelmann (*Syr. WB.* 323), oder von κλέος (Payne-Smith s. v.) und κελεῦσαι (Krauss, *Lehnwörter*, ii 547[a]). Nun verzeichnen aber die Wörterbücher zum Talmud קלס auch mit der Bedeutung: hüpfen, springen, und stellen diese mit arab. قلص zusammen, ohne an die Möglichkeit zu denken, daß hierin der Grundsinn des hebräischen, neuhebräischen, syrischen und arabischen Stammes erhalten sei. Die Feststellung dieses gewährt gleichzeitig einen sehr lehrreichen Einblick in eine Seite der jüdischen und semitischen Trauerbräuche.

In jer. Talmud Ḥagiga i 76[c] 44 (Semaḥ. xi) lesen wir: Wenn R. Jehuda (b. Ilai — ein galiläischer Lehrer der ersten Hälfte des ii. Jahrh. —) einen Toten oder eine Braut מתקלסין sah, richtete er seinen Blick auf seine Schüler und sprach: Das gute Werk ist wichtiger als das Studium. Hiernach wird קלס sowohl der über die Straße in das Haus ihres Gatten ziehenden Braut, als auch dem an dem Lehrhause vorbei zu Grabe geleiteten Toten zuteil und es konnte daran eine neu hinzukommende Anzahl von Männern sich beteiligen; es werden damit die Vorzüge der Braut und die Leistungen des Toten gepriesen. Das Gleiche lehrt Semaḥ. xi: Wenn ein Toter und eine Braut שהיו מקלסין (lies מתקלסין), einander begegnen, läßt man die Leiche zur Seite treten, denn die Ehre des Lebenden hat vor der des Toten den Vorzug. Von Toten findet sich das Wort noch öfter, so Semaḥ. iii 3: Simon, der Neffe Azarjas sagte: Nur vor dem, der auf einer Bahre zu Grabe getragen wird, מקלסין. Hiefür hat die Parallelstelle in bab. Moëd katan 24[b]: R. Simon b. Eleazar sagt: Wer auf einer Bahre zu Grabe getragen wird, über den betrübt sich das Publikum (רבים מצהיבים), sonst nicht. Aus Semaḥ. iii 5 erfahren wir, daß hierbei die Taten des Verstorbenen aufgezählt wurden und, wenn er solche nicht aufweisen konnte, die Leistungen seiner Eltern und Angehörigen herangezogen wurden, und daß man dabei zuweilen über die Wahrheit hinausging. Semaḥ. xii Ende erzählt: Als man den ungeratenen, von Räubern erschlagenen Sohn des R. Ḥanina b. Teradjon tot auffand, היו מקלסין vor ihm mit dem Ruhme seines Vaters und seiner Mutter. Ob dieses Lob in zusammenhängender

Schilderung, etwa von einzelnen Rednern, die einander ablösten, oder sonst wie vorgetragen wurde, ist diesen Sätzen nicht zu entnehmen; wenn auch die Aufforderung des genannten R. Jehuda an seine Jünger, sich dem קלס tätig anzuschließen, dafür spricht, daß jeder, der von der Braut oder dem Toten etwas Schönes zu sagen hatte, es tun konnte. Semaḥ. XI: אין מקלסין zwei Bräute in einer Stadt gleichzeitig, außer wenn für jede כדי קילוס vorhanden ist, zeigt, daß hiezu mehrere Leute, in erster Reihe wohl die Berufsredner und eine entsprechende Zahl von Zuhörern erforderlich waren. Aber Semaḥ. XI gibt auch eine bezeichnende Einzelheit über die Art und Weise des קלס an: Man trägt zwei Leichen nur dann auf Einer Bahre zu Grabe, wenn ihre Ehre und ihr קילוס gleich sind. Es trug sich in Uša zu, daß ein Haus einstürzte und einen Mann mit zwei Söhnen und einer Tochter tötete; als man R. Jehuda (b. Ilai) über die Art des Begräbnisses befragte, sagte er: Traget alle drei auf einmal zu Grabe. Man legte die beiden Bräutigame auf eine Seite (der Bahre), die Braut auf die andere, והיו מקלסין לפניהם ואומרים, הוי הוי חתנים והוי הוי כלה man trug ihr Lob vor und sprach: Wehe, wehe, die Bräutigame, wehe, wehe, die Braut! Hier ist die aus I Reg. 13, 30, Jerem. 22, 18; 34, 5, Amos 5, 16 bekannte kurze Totenklage, die dort mit ספד bezeichnet wird, קלס genannt; und es scheint, daß קילוס den Satz allein bezeichnet, in dem der Stand des Verstorbenen genannt ist, חתן oder כלה, wie in den Bibelstellen אדון, אחות, אחי. Da aber ein solcher Weheruf nichts vom Lobe des Verstorbenen enthält, ist hiemit entweder bloß der Refrain der Lobrede gemeint, oder heißt קלס ursprünglich und eigentlich nicht loben, sondern, wie ספד, klagen, oder es ist vielleicht nur ein charakteristischer Zug der Totenklage.[1]

Nun lesen wir in bab. Moëd kat. 27[b] folgenden Satz des Amoräers Ulla: הספד על לב דכתיב על שדים סופדים, טיפוח ביד וקילוס ברגל דכתיב הכה בכפך ורקע ברגלך.[2] Er bespricht drei Einzelheiten der herrschenden

[1] Es dürfte, wie in den von WETZSTEIN, *Syrische Dreschtafel* (BASTIANS *Zeitschrift für Ethnologie* V, 1873, 297) geschilderten Totenklagen der Frauen, der Weheruf sein, den der Chor der Frauen nach jeder Nänie erhebt.

[2] Der zweite Beleg aus Ezech. 6, 11 steht weder in den Ausgaben, noch in den von RABBINOWICZ zur Stelle herangezogenen Handschriften und Textzeugen;

Trauerbräuche: טפח, הספד und קלס und gibt an, welcher Körperteil dabei beteiligt ist.[1] Während nun bei הספד durch die Präposition על, wie in Jesaia 32, 12, das Herz als das Ziel des Schlagens angegeben wird,[2] scheint das ב bei טפח und קלס das Instrument der Handlung zu bezeichnen; und das wird aus dem als Beleg angeführten Verse unzweifelhaft, insofern טיפוח ביד mit הכה בכפך, קילוס ברגל mit ורקע ברגלך sich deckt. Entspricht sonach קילוס dem verständlichern רקע, so heißt קלס stoßen, stampfen mit dem Fuße, wie טפח, das, wie schon erwähnt, in der Mischna Moëd kat. III 8. 9 neben den Trauerklagen der Klageweiber genannt ist, das Schlagen mit der Hand (siehe weiter). Und da weiters das erste Glied in der Zusammenstellung Ulla's es klarmacht, daß er von den Äußerungen der Trauer handelt, so bezeichnet קלס in Verbindung mit öffentlicher Trauer das Stoßen mit dem Fuße. Und diese seine Bedeutung sichert auch die wider-

nur R. Hanan'el und Isaak ibn Giat in שערי שמחה II 60 haben ihn. Entweder führte Ulla überhaupt keine Belegstelle aus der Bibel an, oder waren alle drei Punkte durch Bibelverse gestützt; und da der erste sicher bezeugt ist, muß auch der zweite, der den Beleg für die zwei letzten Punkte enthält, ursprünglich dagestanden haben.

[1] Die Bemerkung Ulla's setzt eine tannaitische Stelle über die drei Bräuche voraus; ebenso die bald zu erörternden Sätze der Baraitha und Toßifta. Da aber die Mischna Moëd katan III 8. 9 von den Trauerklagen der Klageweiber und wohl auch vom טיפוח derselben, nicht aber von הספד und קילוס spricht, sonst aber in den Talmuden keine ähnliche Bestimmung sich findet, muß der tannaitische Satz, zu dem Ulla die näheren Angaben und die biblischen Belege vorbringt, verloren sein.

[2] Mag auch die Konjektur der Exegeten zu שדים סופדים begründet sein, so wird sie die aus der Bemerkung Ulla's fließende Erkenntnis, daß man sich zur Trauer an die Brust schlug und dieses Schlagen ספד hieß, nicht erschüttern. Denn Ulla leitet den Brauch nicht aus dem Bibelverse ab, sondern kannte ihn samt seiner Bezeichnung aus dem Leben der palästinischen Juden. Derselbe wird auch in Midrasch Kohel. rabba 12, 7 zu וסבבו בשוק הסופדים vorausgesetzt; denn hiezu heißt es dort: Damit sind die Exulanten unter König Jekhonja gemeint, die dem König Nebukadnezar entgegenzogen, als er die Exulanten unter Ṣidkija nach Babylon entführte; sie hatten weiße Kleider oben, aber Säcke darunter Als sie nun von diesen erfuhren, daß dem einen der Vater, dem andern die Mutter oder der Bruder im Kriege erschlagen worden sei, והוה מספיד בחדא ידיה ומקלס בחדא ידיה da drückten sie mit der einen Hand ihre Trauer aus, während sie mit der andern den König begrüßten. Vgl. den Parallelbericht in Midr. Threni rab. Prooem. 23, Jalkut zu Ezechiel 24 § 364. Die Kommentatoren erklären es allerdings als Schlagen auf die Hüfte, s. weiter.

sprechende Stelle in Toßifta Moëd kat. II 17, die den Satz des Amoräers Ulla als tannaitischen Ausspruch enthält und als dritten Punkt: קילום וו פישוט זרועות, unter קילום sei das Strecken der Arme zu verstehen, darbietet; denn sie zeigt, daß קלם das heftige Strecken der Gliedmaßen, entweder des Beines oder der Arme bedeutet. Nun lesen wir außerdem unmittelbar nach dem Satze Ulla's in b. Moëd kat. 27[b] die Baraitha: המקלם לא יקלם בסנדל אלא במנעל מפני הסכנה, wer קלם vornimmt, tue es nicht mit der Sandale, sondern mit dem Lederschuh, weil es gefährlich ist.[1] Diese Bestimmung besagt, daß קלם eine heftige Bewegung des Fußes bezeichnet, die unter Umständen gefährlich werden kann. Es fragt sich allerdings, ob in diesen drei Stellen קלם derselbe Stamm ist, wie in der großen Anzahl von Sätzen, wo קלם in anderer Bedeutung vorkommt, wie ja in der Tat die Wörterbücher zwei verschiedene Stämme annehmen? Aber, wie schon erwähnt, der einfache Hinweis darauf, daß es sich um die Erörterung eines Trauerbrauches handelt, wir also קלם als Bezeichnung der Trauerklage, von קלם, das eine dieselbe Klage begleitende Geste bedeutet, hinsichtlich des Stammes unterscheiden müßten, wird wohl von der Unzulässigkeit dieser auch sonst nicht begründeten Sonderung überzeugen. Hiezu kommt, daß auch jüngere Midraschstellen noch קלם in einer Verbindung gebrauchen, die einerseits die Identität des Stammes mit dem, der loben heißt, deutlich zeigt, andererseits aber die Bedeutung loben gar nicht zuläßt. In Midrasch Kohel. rabba zu 12, 7 (Threni rab. Prooem. 23, s. S. 168 Note 2) lesen wir nämlich: Als König Nebukadnezar nach der Eroberung Jerusalems unter Ṣidkija mit den gefangenen Israeliten nach Babylon zurückkehrte, zogen ihm die bereits unter Jekhonja nach Babylon entführten Israeliten in weißen Kleidern, unter denen sie schwarze trugen, entgegen, um ihn als Sieger zu begrüßen. Als sie aber erfuhren, daß ihre nächsten Angehörigen im Kriege getötet worden

---

[1] Für אלא haben Halakhoth gedol. הלכות הגד׳, ferner R. Ḥanan'el und Toßafoth z. St. s. v. לא, ibn-Giat II 60 ולא, so daß קילום nur barfuß gestattet gewesen wäre. Worin die Gefahr bestand, ist nicht gesagt; Raši meint, beim Stampfen könne sich der Schuh umdrehen und der Mann den Fuß brechen.

sind, הוו מקלסין בחדא ידא ומספידין בחדא ידא da vollzogen sie mit der einen Hand הספד und mit der andern Hand קילום. Es kann sich bei diesen Geberden nur um Trauer und Freude, nicht aber um Lob handeln; da die Hand redet, ist קלס eine Geste, wie הספד, ähnlich dem von Josephus (Bell. Jud. vii 5, 2, 102) Berichteten, daß die Antiochener Titus, den Besieger Jerusalems, als er in ihre Stadt einzieht, mit vorgestreckten rechten Händen begrüßen. Ebenso in Threni rab. 1, 1 § 14, wo ein Mann erzählt, im Traume gesehen zu haben, כל עמא מקלסין לי באצבעותיהן daß alle ihm mit den Fingern ihre Verehrung bezeigten. Es entspricht dieses dem Gleichnisse des Amoräers R. Jiṣḥak (Genes. rab. 5, 1, Threni rab. 1, 16 § 57), in welchem stumme Untertanen eines Königs diesen jeden Morgen ברמיזה באצבע ובמנילין, durch Winken, mit Fingern und mit Tüchern begrüßen, wofür שואלים בשלומו gebraucht ist, in der Anwendung dieses Gleichnisses auf Gott aber קלס. In Pesikta 75[b] (Levit. rab. 27, 3, Tanḥuma B. אמור 11) sagt der Amoräer R. Abahu, die Serafe in Jesaia 6, 2 fliegen mit zwei Flügeln לקילוס, was nicht loben, sondern nur huldigen heißen kann und der Begrüßung Nebukadnezars durch die Bewegung der Hände genau entspricht.[1] Es ist aus all' diesen Stellen klar, daß der Grundsinn des Stammes קלס, auch wo man ihn mit loben wiedergibt, derselbe ist, wie in den Bestimmungen über das Schlagen mit dem Fuße als Ausdruck der Trauer, wo er springen heißt.

Doch die sichersten Belege hiefür bieten die Parallelstellen zu den oben angeführten Bestimmungen über das Preisen der Braut auf der Straße. Es heißt nämlich in b. Kethub. 16[b], 17[a] (Derekh ereṣ v) in einer Baraitha: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים, כלה כמית שהיא. בית הלל אומרים, כלה נאה וחסודה, wie tanzt man vor der Braut? Die Schammaiten sagen: (man schildert) die Braut, wie sie tatsächlich ist; die Hilleliten meinen: (man sagt:) schöne und liebliche Braut. Da heißt רקד, wie die Antworten auf das Wie desselben zeigen, nicht tanzen, sondern die beim Tanze gesprochenen Worte, die übrigens

[1] So heißt קלס arabisch in der ii. Form: posuit manus in pectore et se humiliavit.

keine zusammenhängende Schilderung von den Vorzügen der Braut, sondern, wie beim קילום des Toten, bloß einen kurzen Ausruf bilden. Dasselbe zeigt in jer. Pea I 15d 37 vom Stamme קלם der Bericht von Samuel b. Jisḥak, daß er einen Zweig nahm und הוה מקלם vor den Bräuten; denn die Parallelmeldung in b. Kethub. 17a erzählt, daß derselbe Lehrer vor den Bräuten mit drei Zweigen hüpfte (רקד). Und von R. Jehuda b. Ilai, der nach Semaḥ. XI, jer. Ḥagiga I 76c 44 seinen Vortrag unterbrach, um sich mit seinen Jüngern dem קילום einer Braut anzuschließen, meldet b. Kethub. 17a, daß er einen Myrtenzweig nahm, damit vor der Braut tanzte (רקד) und rief: schöne und anmutige Braut.[1] Es ergibt sich aus dieser Nebeneinanderstellung der parallelen Nachrichten, daß in der Schilderung des Brautzuges, wie dies schon Kohut (Aruch VII 105a) bemerkt, רקד und קלם identisch sind,[2] קלם also hüpfen heißt und beide erst in erweitertem Sinne auch die der Braut zugerufenen Worte bezeichnen, welche beim Hüpfen gesprochen werden.[3] Und so heißt in der Tat

---

[1] Die Aufführung eines Tanzes als Zeichen der Huldigung kennen noch die späteren Amoräer; denn in Midrasch Cant. rab. zu 7, 1 (vgl. Genes. r. 74 Ende) sagt R. Levi zu Genes. 32, 2: Sechshunderttausend Engel führten einen Reigen auf und tanzten vor Jakob, als er aus dem Hause Labans in die Heimat zog. Pirkê R. Eliezer XIX sagen von Adam: והיו מלאכי השרת מקלסין ומרקדין לפניו ומכניסין אותו לגן

[2] Die Antithese in Eccl. 3, 4 עת לבכות ועת לשחוק עת ספוד ועת רקוד wird umso bezeichnender, wenn רקוד und שחוק als Tänze auf die Hochzeit, בכות und ספוד auf das Leichenbegängnis bezogen werden.

[3] Es kann dieses am Hochzeitstage selbst stattgefunden haben oder am Tage nach der Hochzeit, als in Tanzliedern die körperliche Vollkommenheit der Braut oder der jungen Frau beschrieben wurde; vgl. Budde zu Hohelied, p. 19. Doch zeigt die agadische Auslegung des Amoräers Jehuda b. Zebina in b. Sota 12a vom Worte ויקח in Exod. 2, 1 ganz deutlich, daß dieser Tanz vor der Sänfte aufgeführt wurde, in der die Braut dem Bräutigam zugeführt ward. Der genannte Lehrer schildert nämlich die schon von den Tannaiten angenommene Wiederverheiratung des Amram und der Jokhebed nach früher erfolgter Scheidung und sagt, diese zweite Hochzeit wäre auch eine feierliche gewesen, הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה ומלאכי השרת אמרו, אם הבנים שמחה, Amram ließ sie in eine Sänfte sich setzen, Aaron und Mirjam tanzten vor ihr und die Engel riefen: die Mutter der Söhne freut sich. In dieser Sänfte wurde die Braut durch die Stadt getragen (Sota IX 14), doch nur, wenn sie Jungfrau, nicht aber, wenn sie Witwe war; der Gesang, der vor der Sänfte vorgetragen wurde, hieß הינומא ὑμέναιος Kethub. II 1 Vgl. auch Midr. Ψ. 24, 1; 68, 4.

קלס arabisch: saltavit in cantu, optime cecinit. Da nun, wie wir gesehen haben, ein und dasselbe קלס von der Braut und dem Toten gebraucht wird, so ergibt sich weiters, daß קלס auch als Trauerbrauch hüpfen bedeutet; eine Erkenntnis, die wir bereits oben auf anderem Wege gewonnen haben. Für deren Richtigkeit spricht auch die eigentümliche Erscheinung, daß im Syrischen רקד im Peal tanzen heißt, im Af'el aber als Wiedergabe des hebräischen ספד dient (s. Payne-Smith, *Thesaurus* s. v. und R. Smith, *Religion der Semiten* 331),[1] was gleichzeitig bestätigt, daß bei Toten als Zeichen der Trauer getanzt wurde.[2] Und da ist auch noch ein eigentümlicher, christlicher Bericht über einen Fastenbrauch der Juden zu erwähnen. Perles (*Etymologische*

[1] Als genaue Analogie ist das arabische מַיִּד anzuführen, das nach Wetzstein, *Die syrische Dreschtafel* (in Bastians *Zeitschrift für Ethnologie* v, 1873, 297, Note 1) bedeutet: 1) den Trauertanz, 2) den Gesang, welcher ihn begleitet, 3) die Nänie überhaupt. Das Zeitwort מעד ist nach Wetzsteins Gewährsmann = hüpfend gehen; er selbst meint, es sei gewiß einerlei mit dem hebr. מעד = wanken, so daß מעיד ursprünglich nur das Wanken der Klagefrauen um das Zelt und das Taumeln derselben um das Basin, bez. das dazu gesungene Lied bedeutet haben wird, und daß sich diese Bedeutung mit der Sache selbst allmählig modifizierte.

[2] Ich will hier nur kurz auf die Schilderungen Baldenspergers von der Trauer um einen Toten in Palästina (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1901, 83) hinweisen und den uns hier interessierenden Teil anführen: ‚Am Tage nach dem Leichenbegängnisse versammeln sich die Frauen am frühen Morgen und gehen zum Grabe, wo sie wehklagen, bald um den Toten ruhig weinend, bald mit flatterndem Haar im Kreise springend und tanzend, indem sie einander bei den Händen halten. Zeitweise lassen sie die Hände los und schlagen sich, während sie hüpfen, mit beiden Händen ins Gesicht, drei oder viermal hintereinander. Nachdem sie ungefähr eine Stunde gewehklagt haben, gehen sie nach Hause, um am nächsten Morgen von neuem zu beginnen, bis zum nächsten Donnerstag . . .‘ Wohl ist hier nicht von der Trauer an der Bahre die Rede; aber die Beschreibung zeigt doch deutlich, daß Wehklagen, Hüpfen und Schlagen des Gesichtes zusammengehören, somit קילוס und die Klage הוי הוי חתנים הוי הוי כלה, wie sie die talmudischen Nachrichten vorführen, ihre Richtigkeit haben. Über das Schlagen des Körpers siehe weiter. Vgl. auch Wetzstein in Bastians *Zeitschrift für Ethnologie* v, 1873, 296: ‚Zu dem Trauertanze, der in der ersten Woche täglich einige Stunden lang von Jungfrauen um das einsame Grab eines angesehenen, teueren oder jüngeren Mannes aufgeführt wird, findet sich in der Regel niemand ein; auch singen die Tänzerinnen ihre Klage so leise, daß man sehr nahe stehen muß, um etwas zu hören.‘ Es handelt sich hier um Trauerbräuche in Syrien.

Studien 102) führt nämlich aus Ducange (*Gloss. Graec.*, Appendix 135) folgende Notiz an: Μονοποδαρια, festum recentiorum Judaeorum; Ecthesis de Hebraeis ad Christianismum accedentibus: ἀναθεματίζω πρὸς τοῖς παλαιοῖς Ἀρχιραββίταις καὶ τοῖς νέοις τῶν Ἰουδαίων κακοδιδασκάλοις, Λάζαρον φημὶ, τὸν τὴν ἄθεον ἑορτὴν ἐξευρόντα τὴν λεγομένην παρ' αὐτοῖς Μονοποδαρίας; an quod uno pede saltarent? Perles glaubt, es sei der Versöhnungstag gemeint oder der 9. Ab und μονοποδαρία sei aus γυμνοποδάρια verschrieben = nudipedalia; und er verweist noch besonders auf Chrysostomos (Homil. c. Jud. 1), der von den Fasten der Juden sagt: ‚Sie tanzen barfuß auf den öffentlichen Plätzen, sie geberden sich genau wie Fastende, haben aber das Aussehen von Trunkenen.‘ Wir erfahren hieraus zunächst, daß die antiochenischen Juden, von denen Chrysostomos spricht, an Fasttagen auf den öffentlichen Plätzen tanzten; offenbar gehörte dieses zu den Bräuchen des Fastens. Da nun bekanntlich Fasten- und Trauerbräuche sich fast ganz decken, haben wir hierin unsern קילום und den syrischen ארקד zu sehen und auch μονοποδαρία wird darauf hinweisen.[1]

Soll diese Erklärung des Stammes קלם als springen, hüpfen, in allen ihren Teilen als richtig anerkannt werden, so muß auch die biblische Bedeutung: höhnen, spotten, sich ohne Zwang aus dem ermittelten Grundsinne ableiten lassen. Nun lesen wir in der Tat in Ezechiel 25, 6: יען מחאך יד ורקעך ברגל ותשמח בכל שאטך בנפש אל אדמת ישראל, daß Schadenfreude und Hohn durch das Schlagen der Hand und das Stampfen des Fußes ausgedrückt wurden, und es ist das Stampfen durch dasselbe Wort bezeichnet, das Ulla aus Ezechiel, 6, 11 als Beleg für קילום ברגל angeführt hat (oben Seite 167). Heißt קלם stampfen, so erklärt es sich ohne Schwierigkeit, daß derselbe Stamm für Höhnen gebraucht wurde; und es ist nicht nur ganz gut möglich, sondern

[1] Ob auch die Meldung in b. Ta'anith 25[a] unten: ‚Levi — ein palästinischer Lehrer um 200 — verfügte ein öffentliches Fasten, aber es kam kein Regen; da sprach er: Herr der Welt! du hast dich in deine Höhe zurückgezogen und erbarmst dich deiner Kinder nicht; hierauf regnete es, aber Levi wurde lahm‘, dahin zu erklären ist, daß Levi durch das Hüpfen beim Fastengottesdienste sich den Fuß verletzte? Für die Sache selbst ist es ohne Bedeutung, daß an derselben Stelle und in b. Megilla 22[a] für seine Lähmung eine andere Veranlassung angegeben wird.

auch sehr wahrscheinlich, daß die älteste Bedeutung stampfen und höhnen ist, dann durch geringe Abschwächung: hüpfen, tanzen, dem Toten, der Braut, dem Könige, Gott — alle vier sind Herrscher — huldigen durch Tanz und Geberde, und zuletzt die Geste der Hand, durch welche Trauer und Huldigung ausgedrückt wurde.[1] Und da kann auf Proverb. 6, 13 hingewiesen werden: קורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו, wo, wie der ganze Zusammenhang lehrt, das Höhnen des Frevlers geschildert und das Schlagen mit den Füßen[2] als bezeichnender Zug desselben hervorgehoben wird.[3]

Um den Übergang der Bedeutung von קלם stampfen und tanzen, zur Geberde der Hände zu erklären, ist es notwendig zu beachten, daß die Hände sowohl beim Höhnen, wie bei der Huldigung vor der Braut und dem Toten beteiligt sind. Bei der Trauer haben wir sie in der Zusammenstellung Ulla's in b. Moëd kat. 27[b] הספד על לב דכתיב על שדים סופדים . טיפוח ביד וקילום ברגל דכתיב הכה בכפך ורקע ברגלך (Tos. Moëd. kat. II 17) bereits gesehen; denn טפח heißt mit der Hand schlagen. Es ist dasselbe, wie in dem angeführten Satze Ezech. 6, 11 הכה בכפך und dient in Jonathans Targum zu Numeri 24, 10 zur Übersetzung von ויספיק את כפיו, von הך כף אל כף in Ezech. 21, 19 und יען מחאך יד in Ezech. 25, 6; es ist sonach ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der betreffenden Empfindungen bloß die Übersetzung von schlagen (s. Jerem. 31, 18, Ezech. 21, 17). In der Mischna Moëd kat. III 8. 9: ‚Die Frauen dürfen am Halbfeste מענות אבל לא מטפחות, R. Is-

[1] Vgl. hiezu das Relief, darstellend die Göttin Atargatis-Derketo in ihrem Haine, umgeben von mit ihr über ihren Fehltritt klagenden Frauen bei Pietschmann, *Geschichte der Phönizier* 234.

[2] Vgl. hiezu Derekh ereṣ II nach der Leseart im Jalkut Makhiri zu ψ 36 § 22: ההוגים כיונים המנהמין והמספין בידיהם והבועטים ברגליהם והמהלכים בראשי אצבעותיהם עליהם הכתיב אומר אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנידני, wo der Hochmut sich in einer Geste der Hände und im Stoßen mit den Füßen äußert Vgl auch al-Gazâli (bei Goldziher in Grätz' *Monatsschrift* 1880, XXIX, 355), der im Namen des Propheten mitteilt: Seid den Juden und Christen nicht ähnlich; der Gruß der Juden besteht im Deuten mit den Fingern, der der Christen im Deuten mit den Händen.

[3] Es dürfte einem ganz anderen Gedankenkreise angehören, daß calcare, das eigentlich auf etwas treten heißt, auch verachten bedeutet.

mael sagt: die der Bahre nahestehenden מטפחות. Am Neumondstage, am Tempelweihfeste und an Purim מענות ומטפחות אבל לא מקוננות; ist der Tote bestattet לא מענות ולא מטפחות. Was ist ענוי? Wenn alle gleichzeitig anstimmen; קינה dagegen, wenn eine anstimmt und die anderen einfallen',[1] ist von den Frauen die Rede, die an der Bahre und am Grabe nach erfolgter Bestattung Klagelieder vortragen, letzteres wahrscheinlich in derselben Weise, wie heute die Frauen der Mohammedaner in Palästina (siehe S. 172, Note 2). Sie schlagen bei der Totenklage entweder die Hände zusammen oder mit denselben irgend einen Körperteil. Ähnliches berichtet Wellhausen (*Reste arabischen Heidenthums* 2. 181) von den arabischen Frauen der alten Zeit in gleichem Falle nach dem Begräbnis: ,Sie zerreißen den Busen ihres Gewandes, sie klatschen in die Hände und schwenken dunkelblaue Tücher, sie zerkratzen Gesicht und Brust und schlagen sich mit Schuhen die Haut wund.' Das Zusammenschlagen der Hände findet sich außer an den bereits angeführten Bibelstellen in Ezech. 21, 22 וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי, Threni 2, 15 ספקו עליך כפים כל עוברי דרך, Nahum 3, 19 כל שומעי שמעך תקעו כף עליך, שרקו ויניעו ראשם, als Ausdruck der Freude, Schadenfreude und des Hohns; aber es ist selbstverständlich, daß die Art und Weise des Zusammenschlagens nach der Empfindung verschieden war. Daneben ist in Jerem. 31, 18 ספק על ירך und Ezech. 21, 17 ספק אל ירך das Schlagen auf die Hüfte als Zeichen der Trauer genannt; es fragt sich also, was unter מטפחות zu verstehen ist. In Midr. Kohel. rab. 7, 1 § 4 sagt der Amoräer Samuel b. Naḥman von Nabal in I Sam. 25: הכל סופדין וטופחין על מיתת צדיק וזה הרשע עושה לו מרזיחין, alles trauerte um den Propheten Samuel und Nabal veranstaltete ein Gastmahl. Da ist von der Trauer nach dem Begräbnis die Rede; es steht ספד und טפח beisammen, aber worauf mit der Hand geschlagen wurde, ist nicht angedeutet, weil als bekannt vorausgesetzt. Andererseits gibt das Targum וכל עצי השדה עליו עלפה in Ezech. 31, 15 mit וכל מלכי עממיא עלוהי טפחו כתפיא wieder, alle Könige der Völker schlagen sich seinetwegen auf die Schultern. Ebenso erzählt

[1] Die verschiedenen Lesearten in den unsere Frage nicht berührenden Einzelheiten der Mischna siehe bei Rabbinowicz.

Semaḥ. ix Anfang:[1] Als R. Eliezer starb, entblößte R. Akiba vor ihm beide Hände und schlug an sein Herz (nach anderer Überlieferung: auf seine Schultern), bis das Blut strömte;[2] nach b. Synhedr. 68ª schlug er seinen Körper. Josephus (*Antiquit.* xvi 10, 7, 329) erzählt: Glaphyra zerschlug sich das Haupt, als sie ihren Gatten Alexander in Ketten sah; und Samuel b. Naḥman sagt (Midr. Threni rab. Prooem. 24 § 18): Abraham trauerte über die Zerstörung Jerusalems, er weinte, raufte sich den Bart und das Kopfhaar, schlug sich das Gesicht, zerriß seine Kleider und tat Asche auf sein Haupt. Auch die palästinischen Mohammedanerinnen der Gegenwart schlagen sich bei der Klage auf dem Grabe mit beiden Händen ins Gesicht (S. 172, Note 2). Aber all' dieses entspricht nicht dem Zusammenschlagen der Hände oder dem Schlagen der Hüfte, die nur Geberden der Trauer sind, sondern der Verwundung des Körpers bei den alten Arabern, die eine ganz andere Bedeutung hat; und es ist noch nicht klar, was מטפח beim Vortrage der Klagelieder heißt.[3]

---

[1] Siehe den Wortlaut der Stelle bei Brüll in seinen *Jahrbüchern* i 34, Note 67.

[2] Es ist nicht möglich, selbst mit den heftigsten Faustschlägen sich selbst die Schulter blutig zu schlagen; es kann dieses nur mit irgend einem harten Gegenstande geschehen sein. Unter den Kleidungsstücken, die man gewöhnlich anhat, eignet sich hiezu einzig und allein der Schuh mit seinen harten Bestandteilen, besonders aber der Holzschuh, die Sandale. Und in der Tat haben wir die Nachricht eben gelesen, daß sich die den Toten beklagenden Araberinnen mit ihren Schuhen die Haut wundschlagen. Dem würde nun die oben besprochene Bestimmung der Baraitha entsprechen: לא יקלס בסנדל אלא במנעל מפני הסכנה (Seite 169): wer die von Tanz begleitete Totenklage vorträgt, soll dabei nicht die Sandale, sondern einen Lederschuh verwenden, weil es gefährlich ist. Es ist auch zu beachten, daß R. Akiba bei dieser Selbstverwundung ausrief: אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, wie Eliša über den Tod seines Meisters Elia; es entspricht dieses dem הוי אחי und הוי אחות, nur wird der Betrauerte als Vater angesprochen, wie der König als Herr in הוי אדון. Es ist demnach anzunehmen, daß die Schläge, die Akiba gegen seine Schulter oder sein Herz führte, dem Takte des Klageliedes folgten. Vgl. auch die Selbstverwundung der Falaša durch Steine bei Epstein, *Eldad* 171.

[3] Die Klageweiber heißen in Syrien die laṭṭâmât = die sich ins Antlitz schlagen (Wetzstein, *Syrische Dreschtafel* 296); es war sonach dieses Schlagen die bezeichnendste und auffallendste unter den Bewegungen dieser Frauen. Da nun auch in der Mischna מטפח von denselben ausgesagt wird und wir das Schlagen des Ge-

Das Gleiche gilt vom Schlagen der Hände als Ausdruck der Freude, das beachtenswerterweise auch mit טפח bezeichnet wird, in der Mischna Beṣa v 2. Da wird hinsichtlich des Festtages bestimmt לא מטפחים ולא מספקים ולא מרקדין, daß Hüpfen, ספק und טפח verboten ist, und als Grund wird in b. Beṣa 36[b] die Befürchtung angegeben, daß man sich sonst auch das Instrument richten würde. רקד zeigt, daß es sich in dieser Zusammenstellung um die Äußerungen der Freude handelt,[1] wenn auch ספק sonst nur mit trüber Stimmung vorkömmt. Ebenso findet sich טפח in jer. Ḥagiga II 77[b] 40 im Berichte über die Beschneidungsfeier des Eliša b. Abuja, bei der die Gäste, nachdem sie gegessen und getrunken, מטפחין ומרקדין; und in Kohel. rab. 10, 19 sieht Simon b. Lakiš Leute auf der Straße מרקדין ומטפחין, wofür sie bezahlt bekommen. Alle drei Verba sind von den Feldhütern in b. Erub. 104[a], Tos. Sabbath XVIII 6 ausgesagt, wo zu Äußerungen der Trauer keinerlei Veranlassung vorliegt. Beim Tanze finden wir טפח auch in Midr. Numeri rab. 4, 20, wo der Tanz des Königs David vor der nach Jerusalem ziehenden Bundeslade (II Sam. 6, 14) ausgemalt wird, מהו מכרכר, שהיה מקיש ידיו זו על זו וטופח ואומר כירי רם er schlug seine Hände zusammen und schlug und rief χαῖρε (?). Scheinbar ist טפח und das Zusammenschlagen der Hände verschieden, in Wahrheit ist in dem jungen Berichte die Erklärung neben das nicht mehr gebräuchliche Wort gestellt worden. טפח ist da offenbar mit ימחאו כף in Jes. 55, 12, Psalm 98, 8, mit תקעו כף Psalm 47, 2 und הכה כף in II Reg. 11, 12 identisch, was allerdings als Beifallsklatschen erklärt wird (s. BAETHGEN). Und so wird auch רקד oder קלס vor der Braut von Händeklatschen begleitet gewesen sein,[2] falls der Tanzende

sichtes auch im Midrasch als Trauerzeichen angetroffen haben, so könnte in diesem Falle טפח trotz des eben geäußerten Bedenkens das Schlagen des Gesichtes bedeuten.

[1] So auch Raši z. St.; dagegen erklärt er es in b. Sabbath 148[b] מספקין כף אל כף משום אבל, מטפחין על הלב als Ausdruck der Trauer, offenbar nach dem biblischen ספק, was Toßafoth mit Recht bemängeln.

[2] Zum Gesang des Wasf, der Schilderung der Schönheit der Braut und des Bräutigams, welcher vom Chor mit leichten Bewegungen, leisem Händeklatschen und sich wiederholenden Zwischenrufen begleitet wird, führt die Braut am Hoch-

nicht, wie R. Jehuda b. Ilai und R. Samuel b. Jiṣḥak, Myrtenzweige in der Hand hielt, deren rhythmisches Schwingen jenes ersetzt haben dürfte. Denn eine, wenn auch junge Midraschstelle in Pesikta rab. 95 bemerkt von Gästen bei der Hochzeit einer Königstochter ואין להם פה לדבר וידים לספוק ורגלים לרקוד, daß ihr Mund nichts sagte, sie ihre Hände nicht zusammenschlugen und ihre Füße nicht tanzten; sie setzt das Händeklatschen beim Tanze vor der Braut als zugehörig voraus. Ebenso die noch jüngere Stelle in Pirkê R. Eliezer xvii, wonach die Teilnahme an der Freude der Braut und an der Klage um den Toten aus dem Vorgehen der Königin Isebel gelernt werden könne; denn diese, deren Haus an der Straße stand, ging bei dem Anblicke eines Brautzuges auf die Straße ומצלצלת בכפיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות, und bei einem Leichenzuge ממחה בכפיה ומקוננת בפיה ומהלכת עשר צעדות, sie schlug die Hände zusammen, verkündete das Lob der Braut oder des Verstorbenen und ging zehn Schritte mit.[1] Aber טפח kann nicht immer das Zusammenschlagen der Hände bedeuten; denn in jer. Synhedr. ii 19[d] 76 (Horaj. iii 47[b] 44, etwas abweichend Midr. Samuel xii, ed. Buber 34[b]) wird erzählt: Als R. Johanan ins Lehrhaus kam und seinen Kollegen Simon b. Lakiš, der vor dem Zorne des Patriarchen R. Jehuda ii. hatte fliehen müssen, nicht antraf, שרי טפח בחדא ידיה. אמר ליה, ובחדא טפחין, fing er an mit einer Hand zu schlagen; da fragte ihn der Patriarch: Schlägt man denn mit Einer Hand? R. Johanan mußte mit der Hand entweder auf seine Hüfte oder seine Brust, keinesfalls gegen die andere Hand geschlagen haben, da sonst die Frage des Patriarchen sinnlos ist. Es scheint, daß es sich um den Ausdruck der Freude handelte und es außer dem Händeklatschen eine Geste der Hand dafür gegeben hat; es ist wahr-

zeitstage einen Tanz auf, Wetzstein in *ZDMG.* xxii, 1868, 105 ff. Hier tanzen die Lobredner selbst, wie am Tage nach der Hochzeit die den Wasf Vortragenden bei Wetzstein, *Syrische Dreschtafel* 291: ‚Es beginnt ein großer Tanz zu Ehren des jungen Paares; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur mit demselben und der unvermeidliche Wasf bildet den Hauptinhalt.‘

[1] Das Gehen entspricht dem Hüpfen oder Tanzen; für ממחה hat Jalkut zu ii Reg § 232 ומכה.

scheinlich dieselbe, die in der Mischna Beṣa v 2 und den oben angeführten Stellen ספק heißt.[1]

Schließlich finden wir טפח im Kultus der Heiden und zwar gleichfalls in Verbindung mit dem Tanze in jer. Sota III 19ª oben (Numeri rab. 9, 48). Da wird die Anbetung des goldenen Kalbes ausgemalt und die beiden Amoräer aus der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts sagen: Wer dem Kalbe geopfert, geräuchert und Trankopfer dargebracht hat, wurde vom Gerichte zum Tode verurteilt; wer טיפח ריקד שחק, wurde durch Prüfungswasser, wie eine des Ehebruches verdächtige Frau, geprüft; wer sich bloß im Herzen gefreut hat, starb an der Pest.[2] In der Tos. Sabbath VI 2: המספק והמטפח והמרקד לשלהבת הרי זה מדרכי האמורי wird das Tanzen, das Zusammenschlagen der Hände und das Schlagen mit denselben vor einer Flamme als heidnischer Brauch bezeichnet.[3] In einer merkwürdigen Schilderung vom Erscheinen der Venus auf Erden bei Eldad aus dem Stamme Dan (A. Epstein, *Eldad* 59) lesen wir: Dort war ein großer Baum, gepflanzt in uralten Zeiten, auf denselben steigt die schönste Jungfrau nackt ומכה כף אל כף ובירבותיה und schlägt die Hände aneinander und auf ihre Hüften, worauf alle erbeben und aufs Gesicht zur Erde fallen. Da haben wir offenbar טפח und ספק um-

---

[1] Damit ist Hieronymus zu Ezechiel 33, 33 zu vergleichen, der erzählt, daß die Juden in Palästina zu den Vorträgen ihrer Lehrer gehen plaususque commovent et vociferantur et jactant manus. Hier ist außer dem Händeklatschen noch eine andere Geste der Hände besonders hervorgehoben.

[2] Im Midraš ha-Gadol zu Exod. 11, 6 wird von einer Ägypterin erzählt, daß sie, als ihr einziger Sohn starb, sich ein Bild nach der Gestalt desselben machen ließ und täglich, nachdem sie gegessen und getrunken, sich erhob ומרקדת לפניו.

[3] H. Lewy in *Zeitschrift des Vereines für Volkskunde* III 1893, 27 übersetzt nach Levy (*Neuhebr. Wörterb.* III 570ª) ספק mit: auf die Schultern schlagen, und sieht in der ganzen Angabe der Toßifta den noch im v. Jahrhundert bestandenen Brauch, einmal im Jahre auf den Straßen Scheiterhaufen zu errichten, durch welche Knaben und Mädchen hindurchsprangen, Kinder aber von Müttern hindurchgetragen wurden behufs Reinigung durchs Feuer (Theodoret Quaest. 47, vgl. Scholz, *Götzendienst* 186). In Wahrheit ist von alledem hier keine Spur, sondern es ist die im Texte angeführte Art der Verehrung einer Gottheit, hier der Flamme auf dem Hausherde.

schrieben; und durch dieses gottesdienstliche Schlagen der Hände wird der feierliche Augenblick des Erscheinens der Gottheit unter den Menschen eingeleitet (vgl. R. Smith, *Religion der Semiten* 263). Da uns sowohl von den Priestern der Phönizier (I Reg. 18, 26 und Kittel z. St. und Heliodors *Aithiopika* IV 17, Pietschmann, *Geschichte der Phönizier* 220), als auch von denen des syrischen Gottes Eleagabalus in Emesa (Herodian V 3, 5; 5, 3 ff., 5, 6 ff., Dio Cassius LXXIX 12, vgl. Mordtmann in *ZDMG.* 1877, XXXI 94 ff.) überliefert wird, daß sie das Bildnis des Gottes im Kultus umtanzten, so beruhen die Angaben im Talmud auf Wirklichkeit und zeigen uns, einerseits daß der Wortstamm קלס, der sich als mit רקד identisch erwiesen hat, auch im Opferkult dasselbe bedeutet haben kann, andererseits, daß das Schlagen der Hände aneinander und auf die Hüfte die das Tanzen begleitende Geste der Huldigung war. Da diese und ähnliche Bewegungen der Hände auch das Tanzen der Freude und der Trauer begleiteten, übertrug man die Bezeichnung des Tanzes auf die Bewegung der Hände und so heißt קלס auch die Huldigung durch eine Geste und die Äußerung der Trauer durch das Strecken der Arme.[1]

Ist es nun klar geworden, daß קלס ursprünglich das Stampfen mit dem Fuße als Äußerung des Höhnens, dann den Tanz beim Vortrage der Trauerklage und des der Braut gespendeten Lobes bedeutet, so ist noch mit einigen Worten darauf hinzuweisen, daß weder die von Wetzstein beschriebenen syrischen Trauer- und Hochzeitsbräuche, noch die von Baldensperger aus Palästina vorgeführten, aber auch nicht die arabischen bei Wellhausen etwas dem קילום genau Entsprechendes aufweisen. Ist auch nicht zu bestimmen, ob dieser Tanz im Hause des Toten oder auf dem Grabe oder während des Zuges zu diesem auf der Straße und in Verbindung mit der von den Klageweibern vorgetragenen Totenklage aufgeführt und wo das der Braut tanzend gespendete Lob gesprochen wurde, so tritt die Tatsache klar

[1] Es ist noch besonders zu beachten, daß קלס, wie רקד, in seiner alten Bedeutung mit לפני, dagegen in jüngeren Berichten, wo diese bereits verblaßt ist, mit dem Akkusativ der Person verbunden ist.

hervor, daß beides Sache der Männer war; denn von Frauen ist im Zusammenhange mit קלם nirgends die Rede. Dagegen ist die Totenklage mit allen ihren Einzelheiten überall Sache von Frauen und Wetzstein (298) bemerkt nur noch, daß man in der städtischen Klage nicht selten hinter der Vorsängerin der Klageweiber auch die Männer um das Basin stehen und sich mit beiden Händen den Bart raufen sieht. Die oben aus der talmudischen Literatur angeführten Tatsachen gehören nach Galiläa und knüpfen sich an den Namen des R. Jehuda b. Ilai in Uša; aber es sind ihrer zu wenige, als daß wir schließen dürften, der קלום sei eine galiläische Sitte gewesen und קלם habe dort die Bedeutung des Lobens gewonnen. Umsoweniger, als auch das Syrische die Wurzel mit derselben Bedeutung hat und nicht der mindeste Beweis dafür vorliegt, daß sie hier ein Fremdwort ist; während arab. قلّس in der speziellen Bedeutung: ‚Den König preisen', bei Beladori ein frühes Lehnwort zu sein scheint.

Über die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus.[1]

Von

Gregor Chalatiantz.

Als ich vor einigen Jahren an ein detailliertes Studium des Textes der ‚Geschichte Armeniens' des Moses von Chorene ging, zum Zwecke der Erkenntnis von deren wirklichen Quellen, wie auch um hierdurch zu einer endlichen Lösung der damit verbundenen wichtigsten Fragen beizutragen, — nämlich über den Grad von deren Glaubwürdigkeit und über die Zeit ihrer Abfassung, — gab ich im Jahre 1896 die Ergebnisse meiner Studien heraus, welche die Hälfte des Werkes des armenischen Historikers umfaßten. Jetzt nun, da ich den Druck des zweiten und letzten Bandes meiner Untersuchung über Moses beginne, möchte ich, vor dem Erscheinen dieser Arbeit, über einen interessanten Fund berichten.

Als ich in armenischen Handschriften nach Spuren des Africanus und Hippolytus forschte, welche von Chorenatzi im 13. Kapitel des zweiten Buches erwähnt werden, bei Gelegenheit der Geschichte des ersten Artasches, stieß ich in der Bücherei der ehrwürdigen Väter des venetianischen Mechitharistenordens auf eine kleine Handschrift, welche folgenden Titel trug: ‚Des Moses von Chorene und des Andreas' (soll heißen — Chronik). Dieses Werk ist nun bisher noch gar nicht untersucht worden, obwohl dasselbe den Spezialisten nicht ganz unbekannt war. Ich war angenehm überrascht, als ich

[1] Ein Vortrag, gehalten auf dem XIII Internat. Orientalisten-Kongresse zu Hamburg 1902.

im weiteren Verlaufe dieser Schrift eine wörtliche Übersetzung der bekannten lateinischen Bearbeitung einer Weltchronik (‚Liber generationis'), welche dem Hippolytus von Rom[1] zugeschrieben wird, fand. In Betrachtung der Wichtigkeit dieses Schriftstückes nicht nur für die armenische historische Litteratur, sondern besonders für die byzantinische Chronographie, bereite ich dessen Druck vor. Doch halte ich es nicht für unpassend, schon jetzt auf dieser verehrten Versammlung einige Nachrichten darüber zu geben.

Die Handschrift trägt, wie gesagt, den Titel: ‚Des Moses von Chorene und des Andreas' — nach der venetianischen Version, und ‚des Moses von Chorene, des Andreas und des Ananias Schirakatzi' — nach der Version der Patriarchatsbücherei von Etschmiadzin, wie ich sie selbst dort durchgesehen habe. Dieselbe geht von Adam und dessen ersten Nachkommen bis auf Noah, mit Bezeichnung von deren Geburtsjahren und der Lebensdauer jedes einzelnen. Dieser Teil der Handschrift, welcher zwei Seiten (in meiner Handschrift) umfaßt, ist aus einer Quelle entnommen — dem Moses von Chorene. Darauf folgen, schon aus andrer Quelle, dem Andreas, die Nachkommen der drei Söhne des Noah — Sem, Ham und Japhet, mit genauer Aufzählung aller von ihnen abstammenden bekannten Völker und Stämme und mit Angabe der Länder, Inseln, Flüsse, Berge, wie ebenso, welche Völker eine Schrift besaßen. Darauf wird, angefangen von Phaleg, die Aufzählung der jüdischen Patriarchen fortgesetzt, ebenso der Richter, Könige und Propheten — mit den zugehörigen historischen Daten — bis zur persischen Unterwerfung unter Kyros. Dieser Teil, welcher fast zwei Drittel der ganzen Handschrift umfaßt, hat eben wörtliche Ähnlichkeit mit dem ‚Liber generationis' des Hippolytus nach der Ausgabe von Dindorf, Seite 413—419, jedoch ohne jede Erwähnung des Hippolytus. Dabei ist es interessant zu bemerken, daß in demselben Teile, im lateinischen Texte, im Vergleich zum armenischen, in sechs Fällen sich fehlende Zeilen finden — gezählt von drei bis acht — hauptsächlich

[1] Gelzer, *Africanus und die byzant. Chronographie*, II, S. 2.

aus den Ereignissen der griechischen Welt; diese Zeilen werden auch von Syncellus an den entsprechenden Stellen angeführt, als von Africanus entlehnt. Auf den Africanus beruft sich auch an einer der erwähnten sechs Stellen die armenische Schrift. — Aber schon von Seite 419 an, und zwar vom Verzeichnis der persischen Achämeniden an, vermindert sich die Ähnlichkeit des ‚Liber generationis' mit dem armenischen Text in bemerkbarer Weise. Im ersteren folgen bekanntlich nach dem Verzeichnis der Achämeniden blosse Namen — ‚Nomina creaturae' — von Adam, ‚Prophetarum nomina' — ebenso von Adam an, ‚Nomina regum' — von Saul an, ‚Nomina sacerdotum' — von Aaron an. Hierauf folgen Verzeichnisse der ägyptischen Könige — der Ptolemäer — von Alexander an und der römischen Kaiser von Augustus an bis zu Alexander, Sohn der Mammäa (im Jahre 224). Das ‚Liber generationis' endigt mit der Aufzählung der ‚Nomina regum Hebraeorum' mit der Bezeichnung ihrer Regierungsjahre.

Die armenische Schrift, welche das ‚Liber generationis', wie gesagt, von der 419. Seite an verläßt, vor dem Verzeichnis der Achämeniden, führt eben dieses Verzeichnis, wie auch das darauffolgende der Ptolemäer von Ägypten, ziemlich abweichend an von der Darstellung des Hippolytus und berührt sich andrerseits sowohl in diesen Punkten, als auch in der weiteren Darstellung mit der Chronik des Eusebius. Hierauf folgen im armenischen Texte Abschnitte, welche im lateinischen fehlen, und zwar: über jüdische Herrscher von Jesus, dem Sohne des Josedek, bis Aristobulus und Alexander, ‚welche Hohepriester waren und zugleich Könige', über den Untergang des jüdischen Reiches, die Erhebung des Herodes, die Errichtung des römischen Kaiserreiches von Julius Cäsar und Augustus, unter welchem Christus geboren ward, und ebenso über die Predigt Christi ‚nach den Worten des Phlegon und des Josefus' (Flavius), welche mit dem 15. Jahre des Tiberius zusammenfällt; hier sind auch verschiedene synchronistische Daten angeführt, welche demselben Jahre angepaßt sind. Obwohl das Verzeichnis der römischen Kaiser sich auch im lateinischen Texte befindet, so wird dasselbe doch hier

bis zu Alexander, dem Sohne der Mammäa geführt, während die armenische Schrift das Verzeichnis bis zum VII. Jahrhundert fortsetzt, und zwar bis zum byzantinischen Kaiser Heraklius (610—640). Die armenische Handschrift schließt gleichfalls mit dem im lateinischen Texte fehlenden Verzeichnis der persischen Sassaniden von Ardeschir bis auf Chosrau den zweiten Parwiz (590—628).

Aus dem angeführten kurzen Überblick ist deutlich zu ersehen, daß unsere Handschrift wirklich auf Grund dreier bestimmter Quellen hergestellt ist, und zwar: des Moses von Chorene, des Andreas und des Ananias Schirakatzi. Die Entlehnung aus Moses von Chorene (1, 4) oder aus einer von dessen Quellen, ist genau in der Handschrift selbst bezeichnet: dies ist der zwei Seiten umfassende Anfang (nach meiner Handschrift) über Adam und dessen Nachkommen bis auf Noah inklusive (mit einer ebenso ausführlichen Betrachtung über Enos und Noah), was vielleicht späterhin zu der bereits vollendeten Schrift des Andreas hinzugefügt worden ist, als dazu passende Einleitung. Der dem Andreas zugehörige Teil beginnt mit der Aufzählung von Noahs Söhnen; hierbei aber ist es fraglich, wo derselbe schließt und wo, folglich die dritte Quelle, Ananias beginnt. Wer aber ist jener Andreas? In armenischen historischen Werken,[1] während der Zeit des Kaisers Konstantius (starb 361), wird ein gewisser Andreas erwähnt, ein Bruder des Bischofs Ma(n)gnos, welcher einen Traktat über den Kalender schrieb, der im Jahre 352 begann; nach den Worten des Asolik hat Cyrill von Jerusalem an diesen Andreas über die Erscheinung des Kreuzes geschrieben. Oben haben wir die wörtliche Ähnlichkeit von zwei Dritteln des armenischen Werkes mit dem ‚Liber generationis' des Hippolytus bemerkt. Diesen selben Teil halte ich für ein Eigentum des Andreas, welcher, augenscheinlich, einen Auszug aus dem Originale der Weltchronik des Hippolytus hergestellt hat in der Mitte des

[1] *Geschichte der Kaiser* (handschriftlich), Seite 24 (nach meiner Handschrift); Asolik, S. 138 (ed S. Petersburg); Samuel von Ani, S. 65 (ed. Etschmiadzin). Jacobus aus der Krimm (XV. Jahrhundert) nennt den Andreas ‚Byzantazi' (aus Byzanz). (Dulaurier, *Chronol. armén.* p. 150.)

iv. Jahrhunderts. Andrerseits hat dieses Werk des Andreas aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt der bekannte armenische gelehrte Mathematiker und Astronom des vii. Jahrhunderts, Ananias Schirakatzi, indem er dabei von sich aus die oben erwähnten, mit der Chronik des Hippolytus nicht übereinstimmenden und dort ganz fehlenden Teile, hinzufügte, darunter auch das Verzeichnis der persischen Sassaniden. In der Tat, stimmen die synchronistischen Daten über die Regierung des Heraklius und des Chosrau Parwiz vollständig zur Zeit des Schirakatzi; auf den Schirakatzi, als den Verfasser des uns hier beschäftigenden Werkes, deuten auch Sprache und Stil des Werkes.

Anzeigen.

La Khazradjyah, Traité de Métrique Arabe par Ali El Khazradji, traduit et commenté par RENÉ BASSET. Alger 1902. — XIII + 181 SS., 8°.

Das Gouvernement Général de l'Algérie hat seit 1898 die Herausgabe, Übersetzung und Erklärung einer Serie von arabischen Werken unternommen, in der die vorliegende Publikation des unermüdlich tätigen Direktors der École supérieure des Lettres in Algier die zehnte Nummer bildet. Der ersten Nummer dieser Sammlung war die Bezeichnung vorgesetzt: ‚à l'usage des Cours d'enseignement supérieur musulman'. Diese Angabe ist bei den weiteren Bänden weggeblieben, wohl aus dem Grunde, weil man, wie die Tatsachen zeigen, das Programm erweitert und die Sammlung auch auf solche Werke ausgedehnt hat, die nicht speziell zum Zwecke des Gebrauches beim höheren Unterricht der Muhammedaner bestimmt sind. Die von BASSET in dem vorliegenden Buch unternommene Bearbeitung und Erläuterung eines im Unterrichtsgang der Muhammedaner beliebten *matn* der arabischen Metrik will wohl beiden Zwecken dienen: als Lehrbuch für den einheimischen Unterricht und als Hilfsbuch für weitere gelehrte Kreise, die an der arabischen Metrik interessiert sind.

Diese Wissenschaft ist, nach der arabischen Tradition, bekanntlich von Chalîl b. Aḥmed al-Farâhîdî († gegen 170—5 d. H.), dem Lehrer des Sîbawejhî, der sich auf ihn im Kitâb sehr häufig beruft, begründet und ausgearbeitet worden. Er selbst soll schon

zur Darstellung der metrischen ‚Ströme‘ (das arabische بحر ‚Versmaßgattung‘ wird von den jüdischen Metrikern, die es übernommen, immer mit נָהָר übersetzt) die Figur konzentrischer Kreise (دوائر) angewendet haben. Die Anwendung dieser Kreise ist zumindest aus der allernächsten Zeit nach Chalîl bezeugt. Bereits in der Hand des Ibn Munâḏir, Zeitgenossen des Abû Nuwâs, sehen wir ein كتاب العروض مع دوائره (Aġ. xvii, 18, 9 v. u.), das ein einfältiger Gegner des Dichters so seltsam findet, daß er es für eine zindikische Schrift hält und gegen den Besitzer derselben auf Grund dieses ‚defter‘ die Anklage auf Ketzerei erhebt. Die Zeit war für solche Angeberei besonders geeignet. Im x. Jahrh. sind die دوائر العروض bereits etwas völlig Feststehendes. S. Rasâ'il ichwân al-ṣafâ (ed. Bombay 1205—6) i 94, 3 v. u.

Das metrische System des Chalîl hatte bald nach seinem Entstehen manche Kritik zu erfahren. Unter den Philologen scheint der Baṣrenser al-Achfaš, der Mittlere († Anfang des iii. Jahrh. d. H.) in seinem Kitâb al-'arûḍ (Flügel, *Gr. Schulen* 63, nr. 5) andere Wege beschritten zu haben. Wir hören wenigstens von einer antithetischen Gegenüberstellung der beiden Systeme عروض على مذهب الخليل und ع' على مذهب الاخفش (Makkarî i 926). Sein älterer kufischer Zeitgenosse Barzach al-'Arûḍî verfaßte neben anderen metrischen Werken ein كتاب النقض على الخليل (Fihrist 72, 10 ff.), während Rezîn al-'Arûdi, ein Schüler eines unmittelbaren Jüngers des Chalîl, die durch diesen festgesetzten Schemata mit vielen Sonderbarkeiten verkünstelte (Aġ. vi, 11). Unter den Dichtern erzählt man von Abu-l-'Atâhija, daß er sich nicht den herkömmlichen Metren anbequemen mochte. ‚Ich bin größer als die Metrik‘ sagte er (Aġ. iii, 131). Worin die philologische Opposition gegen Chalîl bestand, können wir mangels an positiven Daten ebensowenig erschließen, wie wir auch nicht wissen können, welcher Art die Einwendungen sind, welche Vertreter des Kalâm, aus ihrem spekulativen Gesichtspunkte, gegen die Chalîlische Metrik erhoben haben. Solche Kalâm-Kritik wird es wohl gewesen sein, die der Theologe Abu-l-'Abbâs 'Abdallâh al-Nâšî (Ibn Širšîr) aus Anbar († 293) an dem

Werke des Chalil übte; dies scheint aus dem dunkeln Text, Mas'ûdî, Marûǵ vii 882 zu folgen; vgl. *ZDMG.* xxxi 546: ,mit der Kraft der Kalâm-Wissenschaft ...... erhob er Bedenken gegen die Gesetze der Metrik'. Die Metrik wurde ja unter den propädeutischen Disziplinen der Philosophie behandelt (Ichwân al-ṣafâ ed. Bombay i, 93) und in diesem Sinne haben auch al-Kindi, sowie Ṯâbit b. Ḳurra (Ibn abî Uṣejbi'a i, 230, 11 كتاب فى العروض) diese Kenntnis in den Kreis ihrer Forschung einbezogen.

Völlig absprechend hat sich einmal Ǵâḥiẓ in einer Anwandlung von Skeptizismus über die Metrik ausgesprochen: sie sei ,eine neumodische Wissenschaft, eine geistlose Kunst, eine zerstückelte Manier, eine unbekannte Rede, die den Verstand ohne Zweck und Nutzen mit lauter „mustaf'ilun und fa'ûlun" belästigt': هو علم مولّد وأدب مستبرد ومذهب مقروض وكلام مجهول يستكدّ العقل بمستفعل وفعول من غير فائدة ولا محصول (bei Ḥuṣrî, Zahr al âdâb, ii, 260).

Wie Philologen und Scholastiker so haben auch Musiktheoretiker das Schema des Chalîl nicht tadellos gefunden. Dies erfahren wir zumindest von Alfârâbî, der in einem jetzt nicht mehr vorhandenen Werke die Theorien des Chalîl, al-Kindî, Ṯâbit u. a. einer Kritik unterzog. (Land, *La gamme arabe,* Actes du vième Congrès internat. des Orientalistes, Leide 1883, Section sémit. 43). Noch viel später hören wir von einem Gegensatz zwischen اراء خليليّة und انحاء موسيقيّة in der Metrik (Maḳḳarî ii, 338).

Das metrische System des Chalîl hat den Sieg über alle bemängelnden Bestrebungen davongetragen, was auch daraus zu ersehen ist, daß die letzteren nur mehr als bibliographische Tatsachen erwähnt werden können. Die Metrik selbst wird sogar zuweilen, namentlich in Büchertiteln als ,die Chalîl'sche Wissenschaft' (علم الخليل) bezeichnet. Vgl. z. B. Leiden[2] nr. 276. Im xi. Jahrh. d. H. erzählt 'Abd al-Ǵanî al-Nâbulsî in seinem Reisewerke al-Ḥaḳîḳat wal-maǵâz aus Medîna: فارسل لنا صديقنا ... عبد الكريم الخليفتى العبّاسى تصنيفه فى علم العروض الذى سمّاه إتحاف الخليل فى علم الخليل ومعه ايضا تصنيف آخر سمّاه المنهل الصافى فى علم القوافى (Leipziger Handschr. DC. nr. 362, fol. 412[b]).

Diese Literatur hat seit Chalîl bis in die allerneueste Zeit immerfort große Pflege genossen (Basset vi). Zu leichterer Einprägung der Subtilitäten dieser Wissenschaft sind ihre Grundzüge häufig in Denkverse gefasst worden, die jedoch durch die Knappheit ihrer Andeutungen den Scharfsinn derart auf die Probe stellen, daß sie in der Regel eine Reihe von Kommentaren veranlaßten, ohne welche der Sinn ganz verschlossen wäre. Das berühmteste und am reichlichsten kommentierte Lehrgedicht dieser Literatur ist die unter dem Titel الرامزة الشافية فى علمى العروض والقافية bekannte manẓûma in 97 Ṭawîl-Distichen vom Andalusier Ḍijâ al-dîn Muḥammed al-Chazraǵî (vii. Jahrh. d. H.), deren Bearbeitung den Gegenstand vorliegender Publikation des Herrn Basset bildet. In seiner Einleitung weist der Verfasser in 23 Nummern den Bestand der Kommentarliteratur nach, die sich an dies Lehrgedicht geknüpft hat. Der Text ist kein Neuling in unserer europäischen Literatur; bereits 1642 hat ihn Guadagnoli in Rom publiziert. Im Orient selbst dient die Ḳaṣîda Chazraǵîja als Textgrundlage im Unterricht der Metrik und ist als solche in die Mutûn-Anthologien aufgenommen. Mit Zugrundelegung eines solchen in Kairo gedruckten Textes und mit Berücksichtigung der in den Kommentaren bezeugten Rezensionen gibt hier Herr Basset einen kritisch revidierten Text des Lehrgedichtes, den er mit einer korrekten Übersetzung und sehr ausgiebiger Erklärung begleitet, durch welche die rätselartige Natur des in allerlei Dunkelheiten und Raffinements schwelgenden versifizierten Kompendiums des Chazraǵî erst recht zutage tritt. Durch zweckmäßige Disposition hat der Verfasser die Übersichtlichkeit in löblicher Weise ermöglicht.

Jeder kennt aus den früheren Publikationen die gewaltige Belesenheit Bassets und die lehrreiche Art, in der er die der Bearbeitung unterzogenen Texte reichlich mit Quellennachweisen und Parallelstellen zu dokumentieren gewohnt ist. Dasselbe erfahren wir auch hier an den in den Erläuterungen herangezogenen Belegversen. Allerdings tut er, unseres Erachtens, in dieser Beziehung manchmal des Guten auch mehr als nötig, wie wenn er auch bei so bekannten

Versen wie die Anfangszeile der Mu'allaḳa des Imru-ul-Ḳajs (p. 147) eine ganze Seite Literaturnachweise folgen läßt; dasselbe gilt auch von einem Verse aus der Ṭarafa-Muʿallaḳa (p. 57), oder einem Verse der M. des ʿAntara (p. 76) und des Lebid (p. 132). Hingegen wäre hin und wieder der Hinweis auf die Verfasser einiger im Kommentar angeführten Verse zu ergänzen. Der p. 52, 3 v. u. angeführte Vers ليس من مات الخ ist natürlich nicht von Farazdaḳ. Bei Ibn al-Sikkît 448, 9, Aṣmaʿijjât ed. Ahlwardt 2, 5, Chiz. ad. iv, 187, 8 v. u. L. A. s. v. موت ii, 396 wird er vom vorislamischen Dichter ʿAdî b. Raʿlâ zitiert; auch aus dem Dîwân des ʿAlî wird er angeführt (*Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.* ii, 196). Buḥturî bringt ihn in seiner Ḥamâsa (*Leidener Handschr.* Warner 889, fol. 411) von Ṣâliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddûs. Anwendungen einzelner Phrasen des Verses finden sich auch in der Traditionsliteratur, z. B. Musnad Aḥmed vi, 69 جاء بلال الى رسول الله فقال يا رسول الله ماتت فلانة واستراحت فغضب رسول الله فقال انّما يستريح من دخل الجنّة. Ḏahabî, Taḏkirat al-ḥuffâẓ (ed. Haidarâbâd) i, 343, قيل لحذيفة ما ميّت الاحياء قال الذى لا يُنْكِر المُنْكَر بيده ولا بلسانه ولا بقلبه. Der Vers muß also jedenfalls eine alte Sentenz sein, dem man in der religiösen Literatur eine fromme Wendung gegeben hat. — 74, 5 v. u. ist Ḥuṭ. 8, 20, wo das erste Wort اذا; desgleichen 80, 17 ibid. 5, 14. — 139, 18 anonym Aġ. xvi, 86, 8.

Besonders kann hervorgehoben werden, daß der Verfasser bestrebt ist, durch die mit Hilfe der Parallelstellen konstituierte ursprüngliche Gestalt einiger Verse die Irregularität zu tilgen, für welche sie bei den Metrikern als Beispiele angeführt zu werden pflegen; sehr schön ist ihm dies bei einigen Versen, die man als خرم-Exempel zu benützen pflegt, p. 40 ff. gelungen. — Einige Kleinigkeiten: p. 7, 1 ist فدا . . . zu dem ersten Halbvers zu ziehen; 17, 5 ist das و des letzten Wortes zu tilgen, dieses selbst zu übersetzen ‚qui est purifié' (passiv): المُطَهَّر. Basset hat dem Buche p. 153—164 einen fleißigen Nachweis der Varietäten der metrischen Schemata beigegeben, der sich nicht bloß auf die bei Chazraǵî behandelten Formeln erstreckt; ferner zwei Indices, den einen für die angeführten

Dichternamen, den anderen für die im Buche vorkommenden termini technici der Metrik. Auch dadurch eignet sich dies Buch als brauchbares Hilfsmittel für Fragen der arabischen Metrik und wir zweifeln nicht, daß es bei solchen Studien gute Dienste leisten wird.

Budapest, Februar 1903. I. GOLDZIHER.

SAMUEL KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum.* Von —, mit Bemerkungen von IMMANUEL LÖW. Teil I (1898) XLII + 350 S. Teil II (1899) X + 688 S.

Die Konstatierung griechischer Fremdwörter im Jüdischen geht in die talmudische Zeit zurück. Einzelne wertvolle Identifikationen aus der Zeit, wo beide Sprachen lebten, haben sich in den Kommentaren R. CHANANELS und sonst, aus gaonäischen Quellen und alter babylonischer Schultradition stammend, erhalten. Wesentlich bereichert wurden die alten Angaben durch neue, eindringende Forschung erst durch SACHS (1862. 1864). Das große Wörterbuch LEVYS bietet, so ziemlich alles früher Geleistete zusammenfassend, manches Gute. Einen meist unbrauchbaren Wust griechischer Identifikationen hat KOHUT zusammengetragen, den auf diesem Gebiete ebensowenig philologischer Takt leitete, wie in seinen nur ganz ausnahmsweise brauchbaren arabischen und persischen Identifikationen für Wörter des Jüdischen.

Diesen Versuchen gegenüber bedeutet nun das KRAUSS'sche Werk einen großen Fortschritt der Forschung. Zunächst versucht KRAUSS im ersten Teile, der Grammatik, eine systematische Darstellung der Wandlungen, denen die griechisch-lateinischen Fremdlinge im jüdischen Munde sich unterwerfen mußten, um sich in Lautbestand und Bedeutung dem Bedürfnisse der neuen Heimat anzupassen. Die Arbeit ist ein sehr ernster, achtungswerter Versuch, der manches Gute zutage fördert. Erfolgreicher wäre sie geworden, wenn der grammatische Teil nach dem lexikalischen und der abschließenden Feststellung der Identifikationen durch den Verfasser

und seinen Mitarbeiter erschienen wäre. Das selbstgeprüfte Material wäre sicherer, bedeutend weniger, die Ergebnisse verläßlicher und das ganze Buch knapper geworden. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß der grammatische Teil, Laut-, Formen- und Bedeutungslehre statt der 20 Bogen des ersten Teiles auf der Hälfte der Bogenzahl erschöpfend und übersichtlich hätte behandelt werden können.

Diesem sowohl als dem zweiten Teile liegt eine nahezu erschöpfende Sammlung und Sichtung des in Frage kommenden Materials zugrunde. Der Umstand, daß die Lexikographen außer den Angaben des Aruch meist nur das Material Levys verwerten, machte eine erneute, sorgfältige Durchmusterung der Quellen, des weitschichtigen jüdischen Schrifttums der Tradition, notwendig und Krauss hat diese Aufgabe mit großer Umsicht gelöst. Bis zu den letzten, in neuester Zeit herausgegebenen Publikationen Bubers und anderer herab verfolgt er die Texte mit wachsamem Auge und bringt so den zu behandelnden Stoff in solcher Fülle und — so weit es ohne Handschriften geht — in solch kritischer Sichtung zusammen, daß schon diese Leistung allein die höchste Anerkennung verdient.

Die hervorragendste Leistung des Verfassers ist aber die ausdrückliche oder stillschweigende Abweisung all der massenhaften, vollkommen unkritischen, aller philologischen Methode spottenden Identifikationen, die seine Vorgänger — nomina sunt odiosa — aufgehäuft haben. Die talmudische Lexikographie krankt an kritiklosen Kombinationen, da ihre Pfleger entweder jeder philologischen Zucht ermangeln oder ohne eingehendes Studium der Texte, mit fremden Wörterbüchern ausgerüstet, drauf loskombinieren. Das Ergebnis ist der Wust wilder Identifikationen, mit dem Krauss Abrechnung halten mußte. Hier liegt das Hauptverdienst des zweiten Teiles seiner Lehnwörter, in welchem die griechischen und lateinischen Fremdlinge in alphabetischer Folge ihrer semitischen Verkleidung untersucht werden. Darin, was Krauss stillschweigend gar nicht aufgenommen hat an Wörtern, die z. B. Kohut mit griechischen Wörtern kombinierte, und in den Identifikationen, die er zurückweist

oder in der Auswahl, die er unter den früher vorgeschlagenen trifft, steckt ein schweres Stück Arbeit. Weniger reich ist das Ergebnis des Werkes, wenn wir die positiven Resultate, das ist unwidersprechlich richtige, eigene, neue Identifikationen, überblicken wollen. Es hat sich trotz der großen Masse von Schlacken in den Arbeiten früherer auch vieles Brauchbare gefunden, da manches auf der Hand liegt und manches — namentlich von Sachs und Levy — auch glücklich gelöst wurde. Doch zeigt der Verfasser, daß er durchaus auf selbständiger Forschung fußt, durch manche schöne Identifikation, die entweder ganz neu ist oder doch alte Lösungen genauer präzisiert. Man sehe — um einzelnes herauszugreifen — beispielsweise Ἀδριανοί 222, ἀκτωρός 123. 601, Ἀρούηρις 127, *διπλόστοον 210, ἔμπορος 312, θάλασσαι 584, θεωρητής 256, κηρίνη 568, κοίτη 528, κοπτή 501. 559, *κράτησις 568, *λιβυρνική 302, Μάζακοι 330, *μίλιον 325, μορμοῦς 353, *μωκός 328, *νοταρικόν 356, Ὀστρακίνη 99, *πατροβούλη 438, συμμαχία 375, τέρθρα 85, dimissus 205. 604, encomma 417, maccus 328.

Überflüssig, ja irreführend ist es, daß Krauss jedes Schlagwort so transskribiert, als ob es gerade für die so ausgedrückte Aussprache irgend eine traditionelle oder wissenschaftliche Begründung gäbe.

Den zweiten Teil hat Immanuel Löw im Manuskripte durchgesehen und hat seine Meinung über die Aufstellungen des Verfassers teils im Texte selbst, teils im Register, das er dem Buche beigegeben, zum Ausdrucke gebracht. Löw geht mit dem Verfasser sehr streng ins Gericht, und verhält sich gegen gewagte neue Kombinationen meist ablehnend. Stellenweise repliziert er auf des Verfassers Einwendungen, so daß das Buch eigentümlich anmutet. Die Behauptungen des Verfassers werden einer interessanten und nicht unergiebigen Kritik unterzogen. Jedenfalls hat die Verläßlichkeit des Buches durch diese Bemerkungen sehr gewonnen. Low fordert philologische Strenge in Beziehung auf die lautliche Entsprechung und tieferes Eingehen in die Realien. Klassische Philologen werden Löws lehrreiche Exkurse über σαγάλινα 47[b], ἄντλον 71, λυκαόνικος 307 und μελοχίνη 341 mit Interesse lesen. Bemerkenswert sind seine Noten zu: bisellium 161[a], pardalis 164, δίσχιστος 190[a] und die Stelle aus Galen

über die verschiedenen Eier 270[b]. Definitive Lösungen bieten die folgenden Identifikationen Löws: σμύρνινον 597[b], vexillum 598[b], σφήκωμα 112[a], ὀργία 133[b], ὀρθόγραμμος 145[b] oblatio 154, φάκελος 251[b], trajanisch 323, sigillaria 371[b], סידקי 381, *siciarii 391, σμῆμα 398, πινικόν 448, προστάς 484, λογοκλέπτης 527, castellum 557, Caspia 562, ῥυάς 574. Hervorzuheben ist die schöne lautgesetzliche Erklärung der Form דיוקני aus εἰκών und die Erklärung des viel umworbenen זאטוטי aus dem Syrischen.

Zum Schlusse erhalten wir zwei sehr genau gearbeitete Register: eines, das die Lehnwörter in 40 Gruppen einordnet, von denen 32, nach Realien geordnet, einen schönen Überblick über diejenigen Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens bieten, aus denen die Entlehnungen stammen. Das zweite Register gibt ein alphabetisches Verzeichnis der Lehn- und Fremdwörter, zugleich bei jedem den Grad der Zuverläßigkeit der Identifikation und den Literaturkreis, aus welchem das Wort nachgewiesen ist, angebend. In diesem Register wird zugleich der dankeswerte Versuch gemacht, nachzuweisen, wie weit die betreffenden Fremdlinge auf ihrer Wanderung im Oriente außer dem jüdischen Kreise zu Syrern, Arabern, Armeniern und Türken gedrungen sind.

Krauss' Werk ist für die Sammlung, Sichtung und Erklärung der aus dem klassischen Altertume in altjüdische Kreise gedrungenen Wörter so ziemlich abschließend. Einzelnes wird, zum Teil aus kritischen Textausgaben der Zukunft, sich immer noch nachtragen lassen, viele Lösungen werden wohl in Zukunft besser gelingen, z. B. μέναυλον Gen. r. 5 p. 32, Theodor; repotia, Ziegler, Königsgleichnisse 361; κανωβικά Fraenkel, *ZDMG.* 55, 357, das numerische Ergebnis aber, das im Nachworte des zweiten Teiles zusammengefaßt ist, wird wesentliche Veränderungen schwerlich erleiden. Löw nimmt 1160 Lehnwörter und etwa 300 Fremdwörter an, in Summe also 1460, während nach Krauss' eigenen Annahmen die Hauptsumme 2260 beträgt.

Krauss hat die Lattes'sche Preisfrage, die den Anstoß zu seiner sehr fleißigen Arbeit gab, was den lexikalischen Teil anlangt,

glücklich gelöst. Der grammatische Teil müßte auf Grund der sicheren Ergebnisse des zweiten Teiles in aller Kürze neu bearbeitet werden. Um nur ein Beispiel anzuführen, so sind von 65 verbis denominativis 20 sicher falsch, von 13 direkt entlehnten verbis nur eines, περκάζω, vielleicht richtig, die übrigen sicher zu streichen.

Es wäre sehr wünschenswert, daß durch eine Preisfrage von seiten irgend einer gelehrten Gesellschaft, eine ähnliche Arbeit für das Persische im Jüdischen angeregt werde. Ohne solche Vorarbeiten und ohne Spezialschriften über die Lexikographie der Realien, wie sie in neuester Zeit S. FRAENKELS Schüler liefern, kann weder ein wissenschaftliches talmudisches Wörterbuch zu stande kommen, noch der talmudische Sprachschatz für das gemeinaramäische Wörterbuch, an welches die Wissenschaft denn doch auch einmal wird gehen müssen, verwertet werden.

L. DE NOBISCU.

THOMAS JOSEPHUS LAMY. *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones,* quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus, Romanis, Mausilianis, Sinaitis, Dubliniensibus et Oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit — TOMUS IV. MECHLINIAE. H. DESSAIN. 1902 (XLVIII S. und 856 Kolumnen in Quart).[1]

In den Jahren, die seit dem Erscheinen des dritten Bandes verflossen sind, hat LAMY noch eine ziemlich bedeutende Menge von Schriften zusammengebracht, die entweder sicher von Ephraim herrühren oder ihm wenigstens zugeschrieben werden. Gleich bei dem ersten Stück, dem in Prosa geschriebenen Leben des heil. Abraham Qīdhōnājā, ist die Autorschaft Ephraims mehr als zweifelhaft. Der Herausgeber muß, um sie aufrecht zu halten, annehmen, daß sie

[1] S. meine Besprechung der beiden ersten Bände in den *Gött. Gel. Anzeigen* 1882, Stück 48 und 1887, Nr. 3 und des dritten Bandes in dieser *Zeitschrift* 4, 245 ff.

schon in ganz alter Zeit mehrfach Interpolationen erfahren habe, die eben von Ephraim in dritter Person reden. Nun macht aber die Erwähnung Ephraims als des Weisen, des Freundes jenes Abraham gerade den Eindruck der Ursprünglichkeit. Die ganze Schrift ist eine einheitliche Homilie; beachte die öfteren Anreden ‚meine Lieben' u. s. w. Die Lieder Ephraims auf den verstorbenen Abraham Qīdhōnājā (Bd. 3, 759—835) erwähnen allerdings einige Hauptzüge, die wir in der Homilie wiederfinden, aber von der interessanten Nichte steht nichts darin. Auf alle Fälle ist diese Vita alt und wichtig, weil charakteristisch, wenn auch wenig erfreulich. Wir haben hier einen echt syrischen Asketen: Er entflieht der Hochzeitskammer, wird Einsiedler und bekehrt das heidnische Dorf ܒܝܬ ܡܕܘܬܐ zum Christentum. Die Mißhandlungen, die er dabei ertragen muß, sind ebenso übertrieben wie die Plötzlichkeit der allgemeinen Erleuchtung. Dann geht er wieder in die Einsamkeit und dient Gott in seiner Weise durch Gebet und Entsagung. Er wäscht sich nie. Im Schmutz zu verkommen gehört ja zur Vollkommenheit dieser Heiligen. Auch in Ephraims Liedern wird die Unsauberkeit als etwas besonders Herrliches an ihm anerkannt (3, 825). Nun bekommen wir aber eine ganz eigene Episode. Der Heilige hatte eine verwaiste Nichte zu sich genommen, um sie zur Asketin zu erziehen. Diese ließ sich aber von einem Mönch verführen, entfloh und ging in ein Bordell. Nach zwei Jahren entdeckte der Oheim den Aufenthalt des Mädchens und rettete sie, indem er sich, als Soldat verkleidet, in jenes Haus begab, sich mit ihr einschloß, sich zu erkennen gab und ihren Sinn umwandelte. Er nahm sie dann wieder mit, und sie wurde eine vollendete Heilige. Die Szene im Frauenhause ist merkwürdig anschaulich geschildert. Nach Ephraim sieht das aber nicht aus.

Keinem Verdacht der Unechtheit dürften die großen Sermone unterliegen. Im ersten spricht Ephraim ziemlich verdrießlich davon, daß die Jungen und Niedrigen sich so breit machen. Das deutet auf unangenehme persönliche Erfahrungen. In einem Sermon (227 ff.) werden die Eremiten getadelt, daß sie Feldbau treiben: sie sollen eben nicht arbeiten, sondern nur beten und meditieren. Hier zeigt

sich das ganze Unheil dieser orientalischen Askese.[1] Eine Reihe von Sermonen betrifft eine große Kalamität, anhaltenden Regenmangel (367—453). Schließlich läßt sich Gott durch die Gebete des ganzen Volkes erweichen und gibt Regen. Einige Stellen darin zeigen herzlichen Anteil an dem Unglück, aber die Künstlichkeit der Deduction auch Gott gegenüber und namentlich die entsetzliche Breite lassen uns nicht an Poesie denken. Wie ganz anders, voll poetischen Lebens behandelt der Prophet Joel eine derartige Landplage in seinem Schriftchen! — Die langen Sermone 265—355 hat schon die römische Ausgabe (3, 654—687), aber der Herausgeber hat neue Textquellen, die denn auch hier und da bessere Lesarten ergeben.

Wir erhalten ferner eine große Anzahl von Medhrāšē, vollständigen und fragmentarischen. Daß LAMY manche derselben aus den gedruckten Brevieren wiederholt, ist durchaus zu billigen. Allerdings wird es namentlich bei diesen schwer im Einzelnen zu bestimmen sein, ob sie wirklich von Ephraim sind. Leider ist die Handschrift des Brit. Mus., die für diese Lieder eine Hauptquelle ist, stark beschädigt, so daß viele nur arg verstümmelt vorliegen. Ich mache aufmerksam darauf, wie hier schon von Konstantin und Helena gesprochen wird (S. 555), sowie daß 693—707 die Thomasakten benutzt werden. Daß die Leiche des Thomas von Indien nach Edessa gebracht worden sei, finden wir auch in Carm. Nisib. 42.[2] Das halbe alphabetische Lied auf die Seele 725 f. hat gnostische Vorbilder; natürlich ist aber hier alles rechtgläubig gewendet.

Übrigens sind auch die Sermone an einzelnen Stellen etwas verstümmelt. So fehlen S. 217 der ersten Strophe zwei Zeilen und der mit ܣܘܡܐ beginnenden (6 v. u.) eine. Infolge dessen sind alle Strophen bis ans Ende des Sermons falsch abgeteilt, wie sich ebenfalls

[1] Ein reizendes Ideal der Faulheit orientalischer Mönche gibt die kleine syrische Schrift von den Söhnen Jonadabs (*Les fils de Jonadab fils de Réchab* .... publié par F. NAU. Paris 1899). Da fliegt den frommen Idealmenschen die Speise von selbst in den Mund.

[2] In Wirklichkeit gleicht die Annahme der Translation zwei Legenden über die Ruhestätte des Thomas aus; s. LIPSIUS, *Die apokr. Apostelgeschichten* 1, 166. 3, 154 und sonst.

aus den deutlichen Sinnesabschnitten leicht ergibt. Ähnliches kommt hier auch sonst vor.

Lexikalisch sind etwa folgende Ausdrücke zu beachten: ܛܡܫܛ 181 Var. (Anm. 9) ‚machte die Augenlider (ܛܡܫܪ̈ܐ) zu‘; vgl. ܐܛܡܫܪ bei P. Sm. — صوى 377, 2 ‚welkt‘ wie ܘܡܨܛ ܨܘܝ ἐξηράνθη Luc. 8, 6 Cur. und Sin. — ܢܚܘܡܘܢ 383, 13 ‚leben auf‘; die Stelle wird zitiert Barh., *Gr.* 1, 96, 18;[1] so ist auch Carm. Nis. 21, 176 ܢܚܘܡ zu lesen. Es gehört zu عيش. — ܦܠܚ 387, 17, nicht etwa das alte ‚tun‘, sondern neues Denominativ von ܦܠܚܐ ‚Arbeiter sein‘, findet sich auch in einer Stelle Ephraims bei Barh. *Gr.* 1, 48, 10 und Julianos 77, 13. — ܚܪܐ ܓܠܠ 137, 16 (mit Unrecht in den ‚Corrigenda‘ in ܚܪܐ ܚܠܠ verbessert) ‚verwirft‘, wie sonst ܐܪܓܠ mit ܚܪܐ zusammengesetzt wird Carm. Nisib. 43, 199; Jac. Sar. in *ZDMG.* 30, 238, 5; Guidi, *Sette Dormienti* 36, 3; Bedjan, *Patriarchen* (hinter Jahballaha[2]) 289, 2. — ܬܫܒܚܬܐ 399, 13. 415 paen. 423, 5 wie Cyrillonas 6, 169 (= *ZDMG.* 27, 596, 4 v. u.) scheint ‚singende Schar‘ zu bedeuten (zu عشيرة, مَعْشَر?). — ܐܩܦ ܒܠ 429, 7 ‚sich bekümmern um‘; meist mit ܒ Ephraim bei Barh., *Gr.* 1, 97, 24; Isaac 2, 204 v. 8; Wright 670ᵃ, 17; mit ܕ (wie ܡܪܦ) Isaac 2, 56 v. 11. Es ist (gegen Barh. a. a. O. l. 23) durchaus von ܐܘܩܦ zu trennen. (Zu قوف, قيف ‚die Spuren suchen‘, ‚folgen‘?) — ܬܢܓܪܐ, wie 685, 19 für ܬܟܪܐ zu lesen, ist = ܬܓܪܐ ‚Szepter‘; phonetisch geschrieben wie jüdisches תינגרא.

Leider zeigt auch dieser Band dieselben Mängel wie die früheren. Schon die Unzahl der Druckfehler — gleich das erste syrische Wort auf der ersten Seite der Einleitung enthält einen überflüssigen Buchstaben — macht keinen guten Eindruck. Wieder und wieder steht ܛ für ܬ u. s. w.[2] Sehr oft finden wir ein überschüssiges ܐ, und sehr oft fehlt dieser Buchstabe, wo er nötig wäre. Natürlich werden

---

[1] Falsch bei P. Sm. 2936 nach dem völlig unzuverlässigen ‚Karmsedinoyo‘ unter ܚܡܣ.

[2] Vielleicht hält der Herausgeber solche Verwechslungen nur für gleichgültige orthographische Freiheiten. Würde er aber meinen, daß man etwa für *poisson poison*, für *gens chants* schreiben dürfe? Der lautliche Unterschied in diesen Beispielen ist doch nicht größer als der zwischen ܬ und ܛ, ܦ und ܒ u. s. w.

auch wieder vielfach Buchstaben verwechselt, die sich bloß an Gestalt ähnlich sind wie ܒ und ܟ oder ܒ und ܒ̇. Als Probe gebe ich die Nachlässigkeiten von zwei aufeinander folgenden Kolumnen. 227, 5 steht ܣܚܢܗ̇ für ܣܚܢܗ̇ und ܡܪܘܡܐ für ܡܪܘܡܐ. Zeile 7 ܡܥܩܡܬܐ für ܡܥܩܡܬܐ. 11 ܘܡܫܟܢ̈ܐ für ܘܡܫܟܢܗ̇. 5 v. u. ܘܡܬܚܝܒܝܢ für ܘܡܬܚܝܒܝܢ. paenult. ܦܝܓܠܡܛܘܬܐ für ܦܝܓܠܡܛܘܬܐ. 229, 11 ܠܘܬܪܐ[1] für ܝܬܝܪܐ. 15 ܢܬܦܫ für ܢܬܦܫ. 19 ܫܩܠܬܝ für ܫܩܠܬ. 21 ܕܡܒܠܥ für ܡܒܠܥ. Nicht gerechnet, daß auch hier, wie so ziemlich auf jeder Seite, einige Pluralzeichen (̈) fehlen.

Solche Fehler können freilich den einigermaßen des Syrischen kundigen Leser nicht viel stören, aber es gibt doch Fälle, wo ihm die Ungenauigkeit der Abschrift oder der Druckkorrektur unbequem wird, und nicht in allen Fällen wird er durch die Übersetzung auf das Richtige gebracht. Das Druckfehlerverzeichnis verbessert nur einen sehr kleinen Teil der Nachlässigkeiten. Dazu ist die da angegebene Korrektur von 97, 1 überflüssig, von 137, 16 unrichtig (s. oben 199); ebenso die von 161, 11 (für welche Stelle ich allerdings keine sichere Heilung weiß), von 519, 16 und von 771, 11 (wo ܚܫܘܿܟ zu lesen ist). Die Korrektur von 787, 14 enthält selbst einen Druckfehler.

Eine ziemlich große Anzahl von Stellen ist mir unklar geblieben. Schwerlich hätte ich aber in dieser Hinsicht so oft angestoßen, wenn alles genau nach den Quellen gegeben wäre. Das ist jedoch wieder nicht einmal beim Abdruck von Stücken der Fall, die schon früher ediert waren. Ich habe eine beliebige Kolumne (297) mit der römischen Ausgabe (668 f.) kollationiert und freute mich anfangs, alles korrekt zu finden; dann aber sah ich, daß Zeile 24 ܗܘ nach ܚܙܐ fehlt, Z. 29 ܗܘ nach ܠܗ und daß eben wegen des Homoioteleuton zwei ganze Zeilen ausgefallen sind, die allerdings in der Übersetzung repräsentiert werden.

Von der argen Nachlässigkeit in der Behandlung der Texte kann sich übrigens auch ein des Syrischen Unkundiger eine Vor-

---

[1] Mit *sic*. Sollte die Handschrift das wirklich haben, so war doch das richtige ܝܬܝܪܐ leicht zu erkennen.

stellung machen, wenn er einen Blick auf die in der Einleitung angeführten griechischen Stellen (XXXII. XXXV) oder die deutsche (XLIV Anm.) wirft. Dazu stimmt, daß hier für Λαμπροτάτη immer wieder Lamprothate steht.

Daß der Herausgeber da, wo er mehrere Quellen benutzen konnte, den Text kritisch herstellen sollte, war nicht zu verlangen. Immerhin konnte er mit einigem Nachdenken erkennen, daß 27, 14 (so) ܕܟܠܒܐ ܐܝܬ ܪܓܫܬܐ allein richtig ist; ein Hund hat eben körperliche Empfindung und ‚Seele'; vgl. 69, 8.

Schon das Gesagte weist darauf hin, daß der Herausgeber sich nicht all zu viel um grammatische Korrektheit und um genaue Auffassung der Wortbedeutungen kümmert. Das erhellt noch mehr aus der Übersetzung. Allerdings habe ich diese durchaus nicht ganz verglichen, aber die Prüfung mancher einzelnen Stellen genügt, ein günstiges Urteil unmöglich zu machen. Es mag noch hingehen, daß ihm so einfache Dinge nicht geläufig sind, wie daß ܩܢܐ ‚erworben habend, besitzend' ܩܳܢܶܐ ‚erwerbend' (resp. ‚erwirbt') heißt, so daß er 237, 21 ܠܐ ܩܢܐ ܡܕܡ ܩܢܐ ܟܠ ‚*qui nihil possidet omnia acquirit*' weniger scharf wiedergibt: *qui nihil possedit omnia possidet*. Aber es kommen viel ärgere Fehler vor.

Man muß Ephraim lassen, daß er sich innerhalb seines Gedankenkreises bei aller Spitzfindigkeit logisch auszudrücken pflegt; die Übersetzung läßt ihn aber manchmal ziemlich sinnlos reden. Was soll z. B. 98 paen. *gladius vulnerat et interimit?* statt ‚das Schwert rostet und nutzt sich ab' (ist also weniger schlimm als die Jugend, die sich nicht zurückhalten läßt). Schon die folgende Parallele hätte den Herausgeber richtig leiten sollen. — Durch die sprachlich unzulässige Auffassung der Anfangsworte hat er sich den Sinn des ganzen § 8 col. 101 f. verdorben. Der ܢܟܘܠܐ ist da nicht der Teufel, sondern der arglistige Mensch. So auch am Schluß des Sermons 103. Das stimmt zu allem, was vorhergeht. — ܠܐ ܬܣܢܐ ܠܪ̈ܒܥܬܐ 151, 12 wird ganz wunderlich übersetzt: *ne expectes epulas*; richtig die römische Ausgabe (3, 653 C) *ne alienus a montium asperitate fieri velis*. ܪ̈ܒܥܬܐ sind eigentlich wohl *cubilia*; es wird hier wie

3, 895 str. 2 für die Höhlen der Einsiedler stehen.[1] — ܚܠܡܘܬܐ, das fade Kraut (Job 9, 6), ist dem Übersetzer 171 paen. *somnolentus*; er denkt wohl an ܚܠܡܐ ‚Traum'! — ܒܠܬܐ 187, 11 ‚Frevel' übersetzt er *est obliterata*, nimmt es also als ܒܠܝܐ und bedenkt dabei nicht, daß es als Prädikat des Fem. ܡܡܘܟܟ wenigstens ܒܠܝܬܐ heißen müßte. — 231, 19 läßt er die Einsiedler als stolze Herren (ܡܪ̈ܐ) reiten, statt sie sich (beim Feldbau) auf ihre Grabscheite (ܡܪ̈ܐ) lehnen zu lassen; und gar str. paenult. ‚*pro tabulis scriptoriis portant heros*' statt ‚. . . tragen sie Grabscheite'. Was denkt er sich bei den Herren tragenden Asketen? — ܣܢܐܓܪܐ ܐܢܐ 456, 16 ‚ich bin Fürsprecher' (συνήγορος) ist ihm *Odibilis sum simul*; wie er da ܓܪܐ auffaßt und was der ganze Satz da bedeuten soll, ist mir rätselhaft. — *Tu es filius qui sanasti filiam sacerdotis* heißt es 554, 4 v. u. von Ephraim, dem Sohn Josephs. Das verstehe einer! Zu übersetzen ist ‚du bist der Sohn der Asyath, der Priestertochter'. ܐܣܝܬ ist ja die alte syrische Entstellung für אסנת Gen. 41, 45, 50. 46, 20. — 561, 2 nimmt LAMY ܠܘ *si* (irreal) als *nisi* und macht den Satz dadurch sinnlos. — Durch falsche Lesart oder aber bloße falsche Abschrift (ܢܘܣܝܐ für ܢܘܣܝܐ) kommt zu stande *ecce ignis accenditur in cunctis hominibus, ut primi fiant ultimi* statt ‚ja, das Feuer liegt in jedermann, daß er rasch Brennstoff werde' (255 oben). — *Si ira tua permittat, vivet*, statt ‚wenn dein Zorn will, so ist er eine Fehlgeburt' (lies ܫܠܝܐ) 415 unten: Gegensatz ‚wenn (aber) deine Gnade will, ist er ein Greis'. Da soll ܨܒܐ einmal *permittat* und einmal, wie sonst immer, *velit* heißen und ܫ̈ܠܝܐ wohl eine Form von ܫܒܩ sein! U. s. w.

Die Einleitung enthält manches Brauchbare, aber auch manches Überflüssige. In den Erörterungen über Echtheit und Unechtheit von Werken, die dem Ephraim zugeschrieben werden, wird niemand besonders kritischen Geist erwarten.

Gern hätte ich über die ganze Sammlung, gern wenigstens über den letzten Band anders geurteilt, aber den Tatsachen gegenüber mußte ich so sprechen. Dabei erkenne ich an, daß der Fleiß,

[1] ܣܩܘܦܠܐ = σκόπελον und σωρός s. bei P.-Sm.

den LAMY auf das große Werk verwandt hat, durchaus nicht nutzlos gewesen ist, daß wir ihm für die Ausgabe so vieler alter Texte zu Dank verpflichtet sind. Aber freilich, wenn schon der Kenner des Syrischen auf Schritt und Tritt anstößt, so darf einer, dem der Urtext unzugänglich ist, die Übersetzung nie als einigermaßen zuverlässige Wiedergabe jenes gebrauchen.

Straßburg i. E., den 31. März 1903. TH. NÖLDEKE.

Kleine Mitteilungen.

East and West. — Es ist wahrlich der Mühe wert, die Aufmerksamkeit der Gelehrten sowohl, wie aller, die sich für Indien und die Inder interessieren, auf eine Zeitschrift zu lenken, welche seit November 1901 in Bombay erscheint und es sich zur Aufgabe macht, Orient und Okzident einander näher zu bringen. '*East and West*', so heißt es in dem Prospektus, 'has a mission. It is to interpret the West to the East and the East to the West, so that the science and enlightenment of the one may act on the ancient wisdom and learning of the other, to uphold the ideals of a higher civilization.' Daß dies nicht bloße Worte sind und es sich hier wirklich nicht um ein rein geschäftliches Unternehmen, sondern um ein hohes ideales Ziel handelt, dafür bürgt der Name des Herausgebers der neuen Zeitschrift. Es ist dies der rühmlichst bekannte Philanthrop und Reformator Mr. Behramji M. Malabari — eine der edelsten und liebenswertesten Persönlichkeiten des heutigen Indiens —, dessen aufopferungsvolle Tätigkeit im Kampfe für die Abschaffung der Kinderheiraten und für die Wiederverheiratung der Witwen und überhaupt für die Verbesserung der sozialen Stellung der Frau in Indien auch im Westen längst anerkannt ist.

Hier möchte ich vor allem darauf aufmerksam machen, daß auch der Forscher, der Indologe und der Ethnologe, manche Aufsätze in dieser Zeitschrift mit großem Nutzen lesen wird. So handelt z. B. Professor S. Satthianadhan in dem lesenswerten Aufsatz 'The Indian Village Community' (Vol. I, Nr. 3 Jan. 1902) über indische

Wirtschafts- und Familienverhältnisse. Über das indische Kastenwesen gibt ein lehrreicher Artikel von S. M. NATESA SASTRI 'A Bird's-Eye View of Brahmanism' (Vol. I, Nr. 11, Sept. 1902) sehr interessante Aufschlüsse. An einer Reihe von Beispielen wird hier gezeigt, wie in dem letzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts in Südindien die Tendenz der nichtbrahmanischen Kasten, sich zu höheren Kasten zu erheben, mehr und mehr zugenommen hat. Von geradezu spannendem Interesse ist ein Aufsatz von ALFRED NUNDY 'The Nairs of the Malabar Coast' (Vol. I Nr. 12, Oct. 1902), welcher die höchst eigentümlichen Ehe- und Familienverhältnisse der polyandrisch lebenden Nairs behandelt. Für den Ethnologen bietet dieser Volksstamm ein Problem von unvergleichlichem Interesse. Manche ihrer Sitten scheinen den niedrigsten Kulturstufen anzugehören, und doch versichert uns NUNDY, daß die Nairs sowohl körperlich wie geistig und moralisch ungemein hoch stehen. Es wäre von größter Wichtigkeit, über die Verhältnisse und insbesondere über die Geschichte dieser rätselhaften Bewohner der Malabarküste mehr zu erfahren. Erwähnung verdient auch ein Artikel von S. M. EDWARDES 'A Glimpse of Koli Life' (Vol. II, Nr. 15, Jan. 1903), welcher Religion, Sitte und Brauch und namentlich die Hochzeitsgebräuche der Kolis von Danda (einem Dorf nördlich von Bandra im Konkan an der Westküste Indiens) ausführlich schildert.

Mit den Religionen Indiens und mit religiösen Fragen überhaupt beschäftigen sich viele Aufsätze in den bisher erschienenen Nummern von *East and West*. Wie der altindische Geist sowohl im guten wie im schlechten Sinne im heutigen Indien fortlebt, kann man aus manchen dieser Aufsätze deutlich sehen. Man lese die kuriosen Artikel über 'The Evolution of Nought and Minus' by 'Zero' und die sich daran anschließenden Aufsätze von 'Artaxerxes', 'Old Signs and Their Root Meanings' (Vol. I, Nos. 7—10, May—August 1902), in denen die wüstesten Spekulationen über Zahlen, über das Verhältnis von Mann und Weib, über die Silbe *om* und die Gāyatrī und über die höchsten theosophischen Fragen in mystisch-verworrener Weise durcheinandergerüttelt erscheinen — und der Kenner der

altindischen Literatur wird nicht darüber in Zweifel sein, daß hier der Geist der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads mit ihren mystischen und oft geradezu unsinnigen Identifikationen, Spitzfindigkeiten, etymologischen Spielereien und Phantastereien noch immer fortlebt. Daß aber ebenso auch jener Geist, welcher die erhabensten Lehren des Vedānta gezeitigt hat und in der Sittenlehre des Buddhismus so wunderbar zum Ausdruck gekommen ist, im heutigen Indien noch nicht erstorben ist, das zeigt jede einzelne Nummer von *East and West*, insbesondere die kurzen, aber interessanten Aufsätze von M. MALABARI selbst in den stets lesenswerten 'Editorial Notes'. Ich hebe besonders hervor die ungemein lehrreichen Bemerkungen über 'The Power and Beauty of Beggary', in welchen die Grundverschiedenheit der indischen und der europäischen Auffassung von der Ethik des Bettelns in geistvoller Weise dargetan wird (Vol. 1, Nr. 2, Dec. 1901), und die von Geist, Humor und sittlichem Ernst erfüllte Parabel 'The Professions according to the Yahuka Purāṇa' (Vol. 1, Nr. 8, June 1902). Da wird erzählt, wie Brahman die Vedas verkündet und alle Wesen, auch die Tiere, erfreut lauschen. Brahman ist in gnädiger Stimmung und auf des Fuchses Bitte geneigt, den Tieren einen Wunsch freizustellen. Da wünschen sich alle Tiere, Menschen zu werden, doch so, daß der Fuchs immer noch als Fuchs, der Wolf als Wolf, der Hund als Hund u. s. w. erkennbar sein möge. Und Gott Brahman gewährt ihren Wunsch, alle Tiere sollen Menschen werden, und sie sollen durch ihre Berufsarten als Tiere — der Fuchs als Minister, der Esel ('uncomplaining, patient, and burden-bearing') als Schreiber, der Wolf als Polizeimann, die Hunde als Advokaten, die Katzen als Ärzte, die Pferde als Rajas und Maharajas ('gaily attired and led to dances and parties and fêtes and festivities, but held under reins tight and strong'), die Kamele ('with water in your stomach for food, crooked and hunch-backed and out of harmony with the other professions, turning up your nose at everything, with the burden of the future on you') als Lehrer u. s. w., u. s. f. — erkennbar sein. Auch alle wilden und schädlichen Tiere, Schlangen, Skorpione,

Ratten, Würmer u. s. w. werden zu Menschen. Da wird den Tieren bange, und der Fuchs frägt Brahman, ob es denn keine Befreiung von diesem 'pseudo-human state' gebe, worauf der Gott antwortet: 'Yes, salvation there shall be, when no more, as men, you need your former natures, and when love unselfish rules you all.' Aus MALABARIS Feder stammt auch ein interessanter Aufsatz im letzten Heft, 'Recollections of MAX MÜLLER and his Hibbert Lectures'.

Wer sich für altindische Religion interessiert, der wird einen Aufsatz von KRISHNALAL M. JHAVERI über 'Krishna: The Hindu Ideal' (Vol. I, Nos. 6 u. 7, April-May 1902) mit Nutzen lesen. Es ist dies eine durchaus beachtenswerte Studie über den Charakter des Kṛṣṇa im Epos und in den Purāṇas, die auch für die Mahābhārata-Kritik nicht unwichtig ist. Wen die jüngsten Phasen im religiösen Leben Indiens mehr interessieren, der wird die Aufsätze von PROMOTHO LOLL SEN über seinen großen Onkel Keshub Chunder Sen, den Begründer der Brahmo Somaj, mit Vergnügen lesen (Vol. I, Nos. 7 u. 8, May-June 1902).

Es ist selbstverständlich, daß in einer von MALABARI geleiteten Zeitschrift der Erörterung der Frauenfrage überhaupt und der indischen Frauenfrage im besonderen eine hervorragende Stelle eingeräumt wird. Höchst interessant ist in dieser Beziehung ein Artikel von Pandit SIVA NATH SASTRI 'Social Reform in Bengal' in der Januar-Nummer 1903 (Vol. II, Nr. 15), welcher die Bestrebungen für die Abschaffung der Kinderheiraten und die Gestattung der Witwenverheiratung durch die ergreifende Schilderung von vier Lebensschicksalen illustriert. Der Pandit erzählt zuerst die Geschichte eines jungen Advokaten in Barisol, der sich die Wiederverheiratung seiner Stiefmutter angelegen sein ließ und sich darum den unglaublichsten Verfolgungen aussetzte. Sein Vater hatte sich nämlich, nachdem seine erste Frau gestorben war, der indischen Unsitte gemäß mit einem neunjährigen Mädchen verheiratet, welches er nach wenigen Jahren als Witwe hinterließ. Der junge Advokat hatte sich der Bewegung zu gunsten der Witwenwiederverheiratung angeschlossen, und setzte trotz dem heftigen Widerstand aller Verwandten die Ver-

heiratung seiner jugendlichen Stiefmutter mit einem befreundeten jungen Arzte durch. Die Folgen blieben nicht aus. Er wurde aus der Kaste ausgestoßen, seine Klienten verließen ihn, seine Kollegen wollten nichts mit ihm zu tun haben; Männer, Frauen und Kinder wiesen mit Fingern auf ihn als einen Verworfenen — 'and many a country wag composed popular songs celebrating the inglorious distinction of this man, as "mother's match-maker". The streets echoed with these songs, and they also supplied much pleasant recreation to the boatmen who hourly plied their craft in the river before the town'. Alles dies ertrug der edle junge Mann mit heroischem Gleichmut und dem frohen Bewußtsein, eine gute Tat vollbracht zu haben. Nicht minder rührend ist die Geschichte des jungen Studenten, der mit seiner Mutter und seiner verwitweten vierzehnjährigen Schwester in Kalkutta lebte und sich und den Seinen die schrecklichsten Verfolgungen zuzog, weil er die kindliche Witwe, seine Schwester, mit einem würdigen Manne verheiratete. Geradezu ergreifend ist auch die Schilderung von dem Heldenmut eines jungen Mädchens, welches sich der Heirat mit einem Kulin, dem sie von ihrem Großonkel als vierzehnte Gemahlin angetraut werden soll, durch die Flucht entzieht; und die Aufzählung der Leiden eines Mädchens, welches der grausamen Behandlung in einer Kulin-Familie entflieht und nach unsäglichen Qualen und Verfolgungen von einem Mitglied der Brahmo Samaj gerettet wird.

Allein Mr. Malabari läßt nicht bloß die Anhänger seiner Partei zu Worte kommen. So finden wir in Nos. 3, 6 und 9 von *East and West* (Jan., April und July 1902) eine Reihe von Artikeln über 'The Murder of Women', in welchen sowohl die fortgeschritten europäischen als auch die orthodox brahmanischen Anschauungen über die Tötung von Frauen wegen Ehebruchs vertreten werden. Die Artikel sind für den Indologen wie für den Sozialpolitiker gleich interessant.

Der Reformbewegung gehört auch ein schöner Aufsatz von Mrs. Florence Donaldson über 'Medical Aid to the Women of India' (Vol. I, Nr. 8 June 1902) an, der einen tiefen Einblick in das indische Frauenleben tun läßt. Wie bezeichnend ist z. B. folgendes:

Ein aufgeklärter mohammedanischer Fürst wollte seine Gattin aus dem Haremsleben befreien; da flehte sie ihren Gatten inständigst an, sie lieber zu töten, als sie das Gelübde der Verschleierung brechen zu heißen. Mrs. DONALDSON behauptet, daß 99 von 100 Frauen in Indien dasselbe getan haben würden.

Auch historische Bilder aus dem indischen Frauenleben finden wir in *East and West*. So enthält Nr. 16 (February 1903) einen schönen Aufsatz von KRISHNALAL M. JHAVERI über 'Zel-un-nisa: Princess: Poetess', die Tochter von Aurangzeb.

Zahlreiche kürzere und längere Artikel in *East and West* beschäftigen sich mit der anglo-indischen Politik, mit den Wirtschaftsverhältnissen im heutigen Indien und namentlich auch mit Erziehungsfragen. Ganz besonders möchte ich hervorheben einen höchst beachtenswerten Aufsatz Seiner Hoheit des Maharaja von Baroda über 'Education of the Backward Classes in India' (Vol. I, Nr. 11, Sept. 1902) und eine Reihe von Artikeln über 'Cultivation of Indian Vernaculars' (Vol. I, Nos. 12, 13, II, Nr. 16, Oct. Nov. 1902, Feb. 1903).

Wiederholt wird in der Zeitschrift das Verhältnis zwischen Engländern und Indern und die Frage erörtert, ob der Engländer jemals den Inder ganz verstehen könne. Von den verschiedenen Aufsätzen, die sich mit dieser Frage beschäftigen, ist der beste ein 'Citizen' unterzeichneter Aufsatz 'The Great Separation' (Vol. I, Nr. 14, Dec. 1902), wo überzeugend dargetan ist, daß die Verschiedenheit der Anschauungen in Bezug auf die soziale Stellung der Frau und die grundverschiedenen Eßsitten Engländer und Inder am schärfsten von einander trennen.

Die große Aufgabe, die sich *East and West* gestellt hat, ist die, den Ausspruch RUDYARD KIPLINGS —

> 'Oh! East is East, and West is West,
> And never the twain shall meet'

ad absurdum zu führen. Wir glauben, daß Mr. T. BATY in seinem Aufsatz 'Oriental and Occidental Ideals' (Vol. I, Nr. 2, Dec. 1901) Recht hat, wenn er sagt:

'After all, we have a common human nature, and, contrary to the absurd impression of the superficial observer, it is the opinion of those Westerns who know the East best, that it is no more difficult to understand an Oriental than it is to understand anybody else, if you will only take the trouble.'

Wie wenige geben sich die Mühe! Möge des trefflichen MALABARI edles Bemühen, das Verständnis des Ostens für den Westen, ebenso wie des Westens für den Osten zu fördern, von Erfolg gekrönt sein, und möge *East and West* sowohl im Osten wie im Westen recht zahlreiche Leser finden!

M. WINTERNITZ.

Zum altindischen Hochzeitsritual.

Von

Theodor Zachariae.

(Schluß.)

Rot und Blau als Zauberfarben.

Rot. — Über die rote Farbe handelt eingehend, mit besonderer Berücksichtigung deutscher Verhältnisse, E. L. Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch* II, 189 ff. (über Rot als Götter-, Priester- und Zauberfarbe S. 225—232). Über die Bedeutung der roten Farbe im alten Indien, zumal in der indischen Traumdeutung, spricht Pischel *ZDMG.* 40, 116 ff. (vgl. S. 760). Auszug aus einem Vortrag über die rote Farbe von E. Lemke, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IX, 106 f. Über die lustrale Verwendung der roten Farbe bei Griechen und Römern Ernst Samter, *Familienfeste* (Berlin 1901) S. 40. 47 ff.

Rot ist, wie bereits bemerkt wurde, neben Blau die Farbe des Rudra, der ‚in erster Linie ein gefürchteter, schlimmer Gott' ist. Als rot wird er in den vedischen Schriften wiederholt bezeichnet; ja der Name Rudra selbst bedeutet vielleicht nichts andres[1] als ‚der Rote'. Rot ist Rudras Farbe auch in den Lehrbüchern des Alaṃkāra, Rot gilt ebenda als Farbe des *raudrarasa* und des Zorns. Wer

[1] A. Barth, *The Religions of India* (1882) p. 14. Pischel, *ZDMG.* 40, 120; *Ved. Stud.* I, 57 ff. Pischel meint, die Geltung der roten Farbe als einer schreckenerregenden, unglückkündenden gehe auf Rudra zurück. Ich glaube umgekehrt, daß die rote Farbe dem Rudra zugeteilt wurde, weil man sie als eine schreckenerregende Farbe ansah.

Zauberei treibt, soll dem Rudra eine rote Kuh opfern.[1] Ein blutrotes Opfertier wird von rotgekleideten und rotbeturbanten Priestern dargebracht, wenn es sich um die Vernichtung eines Feindes handelt: OLDENBERG, *Religion des Veda* 359, der dazu bemerkt:[2] So etwas ist nicht späte priesterliche Düftelei, sondern es trägt den Stempel urältesten Zauberwesens.

Rot ist die Farbe des Todes;[3] rot sind die Kleider eines zum Tode Verurteilten, mit rotem Pulver wird er bestreut, aus roten Blumen, besonders aus Oleanderblüten, besteht der Totenkranz. Belege bei PISCHEL, *ZDMG.* 40, 119. Auf das Pulver aus rotem Sandel (*raktacandana*), womit ein Verurteilter bestreut wird, spielt Bāṇa im Harṣacarita 225, 14 an. Der Kranz aus rotem Oleander (*rattakaṇaveramālā*) findet sich auch im Jātakabuche No. 318 (vol. III, p. 59, 13, wo das Haupt des Hinzurichtenden mit Ziegelmehl bestreut wird) und No. 472 (IV, 191, 11). Im Khantivādijātaka No. 313 und im Culladhammapālajātaka No. 358 trägt der Scharfrichter (*coraghātaka*) ein rotbraunes Gewand und einen roten Kranz (vol. III, p. 41, 2. 179, 1). — Bei der Schlichtung von Grenzstreitigkeiten müssen die Zeugen oder die als Schiedsrichter gewählten Nachbarn rote Kleider anziehen und rote Kränze aufsetzen:[4] JULIUS JOLLY,

[1] GELDNER, *Vedische Studien* III, 118. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 172. 176.

[2] In der Anmerkung sagt OLDENBERG: Gewiß spielt hier auch die Farbe des Rudra mit; das Tier wird Agni als dem von Rudra begleiteten geopfert. — Siehe auch HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 10. 139. 176; CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 158 n. und die auf S. 183 aus dem 31. Atharvavedapariśiṣṭa mitgeteilte Stelle (*raktoṣṇīṣī raktavāsāḥ kṛṣṇāmbaradharo 'pi vā juhuyād vāmahastena*).

[3] Vgl. *Ind. Ant.* 31, 251: (In Travancore) the corpse of a deceased Prince is invariably wrapped in a red or scarlet silk cloth, and it would be interesting to know why red or scarlet is the colour chosen. Yet nobody appears to be sure. — Über einen ähnlichen Gebrauch in Birma vgl. *Ind. Ant.* 24, 158. Siehe ferner LUBBOCK, *Entstehung der Civilisation*, S. 256. ROHDE, *Psyche* I, 226 Anm. 3. SAMTER, *Familienfeste* S. 56 f.

[4] Der Gebrauch der roten Farbe in diesem Falle ließe sich vielleicht in folgender Weise motivieren. Die Zeugen müssen schwören, einen Eid leisten; der Eid ist aber ein Fluch, den man gegen sich selbst richtet, ein Zauberspruch (OLDENBERG, *Religion des Veda* 518 ff.; ROHDE, *Psyche* I, 65; SCHRADER, *Reallexikon* 165 ff.); daher die Verwendung der roten Farbe, einer Zauberfarbe? — Beim

Recht und Sitte S. 94 f. 112; PISCHEL, *ZDMG.* 40, 114. — Rote Blumen werden beim Liebeszauber verwendet: RICHARD SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* S. 922 ff.

Wenn jemand im Traume etwas Rotes, z. B. rote Kränze oder rote Kleider, rote Salbe oder einen roten Lotus erblickt, so wird ihn Unglück oder Tod treffen. Belege aus den Traumbüchern und aus dem Epos gibt PISCHEL a. a. O., S. 116 ff. und 119 Anm. 1; siehe auch JOLLY, *Medicin* S. 23. Wer von den Vināyakas besessen ist, sieht im Traume, unter anderem, Männer mit rotbraunen Gewändern: Mānavagṛhyasūtra II, 14, 10 (*ZDMG.* 36, 431). Bharata, dessen Vater Daśaratha gestorben ist — wovon der Sohn aber noch keine Kenntnis hat — träumt in der Nacht vor der Ankunft der Boten, die ihn nach Haus führen sollen, wie Daśaratha rot bekränzt und rot gesalbt auf einem mit Eseln bespannten Wagen nach Süden, der Wohnung des Todesgottes Yama, fährt; voran schreitet eine Rākṣasī in roten Gewändern (Rāmāyaṇa II, 69, 15 f.; vgl. V, 27, 20 ff.). Ganz dieselbe sinistre Bedeutung, wie bei den Träumen, hat die rote Farbe bei den *pratyakṣadarśanāni* d. h. den ‚augenfälligen Erscheinungen': bei den unheilverkündenden Omina und Portenta, den *animitta* oder *durnimitta*, den *mahotpāta*, *upaliṅga*[1] u. s. f., besonders bei den *ariṣṭa* d. h. den Vorzeichen des nahenden Todes. Siehe HILLEBRANDT, *Ritual-literatur* S. 183 f. (wo auch Literaturangaben) und JOLLY, *Medicin* S. 23 f. Wenn sich am Opferpfosten von rechts nach links rote Linien zeigen, so wird das Opfer die erwünschten *dakṣiṇās* nicht bringen (Āpastamba; HILLEBRANDT 183). Wenn der Himmel rot aussieht wie

Schwören und Verfluchen kommt die rote Farbe auch sonst vor. In Syrakus mußte der Schwörende ein Purpurgewand anziehen und eine Fackel in der Hand halten: SCHÖMANN, *Griechische Altertümer*[4] II, 278. Bei der feierlichen Verfluchung des Alkibiades schwenkten die Priesterinnen rote Tücher: W. KROLL, *Antiker Aberglaube* S. 3, der als Erklärung hinzufügt: Die mächtigen Geister sollen durch den Anblick der Farbe des Blutes günstig gestimmt werden. Siehe noch ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 200.

[1] Diesen bei BÖHTLINGK nicht belegten Ausdruck gebraucht Bāṇa im Harṣacarita 224, 14 (THOMAS im *Journal of the R. Asiatic Society* 1899, 491, wo man *animittam* für *nimittam* lese) und 171, 9.

Krapp, so ist es mit des Menschen Dasein vorüber (Aitareyāraṇyaka; *ZDMG.* 32, 573). Zahlreiche Belege für die sinistre Bedeutung der roten Farbe finden sich in der Bṛhatsaṃhitā des Varāhamihira. Siebenundsiebzig dunkelrote Kometen, ‚die Roten' genannt, bringen Unheil (11, 24). Kupferrote Sonnenstrahlen verursachen den Tod eines Heerführers, gelblichrote bringen ihm Unglück (30, 13). Wenn der Horizont rot wie Feuer glüht, so bedeutet das den Untergang eines Landes (31, 1). Wenn Sonne und Mond bei Tag und bei Nacht rot aussehen, so steht der Tod des Fürsten bevor (34, 9 vgl. 47, 16). Eine Nebensonne, die rot aussieht wie (roter) Aśoka, bedeutet das Wüten des Schwertes (37, 2). Ein braunroter oder dunkelroter Stier bringt kein Glück, wenn er auch einem Brahmanen erwünscht ist (61, 6 vgl. 61, 8).

Was die Bedeutung der roten Farbe im heutigen Indien betrifft, so geben meine Quellen über die zuletzt behandelte sinistre[1] Bedeutung keine Auskunft. Daß man aber der roten Farbe eine apotropäische Kraft zuschreibt, ist nach den Angaben von CROOKE (*The popular religion and folk-lore of Northern India*) nicht zu bezweifeln. In dem Abschnitt 'The evil eye and the scaring of ghosts' hat CROOKE (*Colours*; II, 28 f.) die rote Farbe allerdings nur sehr kurz[2] behandelt; er weist jedoch sonst in seinem Werke mehr als einmal auf die apotropäische Kraft dieser Farbe hin. So I, 22: The horns of pregnant cattle are smeared with red paint during an eclipse, because red is a colour abhorred by demons (vgl. II, 234). Die Acheri, eine Art Berggeister, haben einen besonderen Widerwillen gegen die rote Farbe (I, 263 f.). Ein an eine Schnur gebundenes, als Amulett getragenes Stück rote Seide ist geeignet, den Ein-

---

[1] Die sinistre Bedeutung der roten Farbe finde ich in dem estnischen Aberglauben bei GRIMM, *Deutsche Mythologie*[1] S. CXXV, Nr. 99: An die Stelle, wohin ein Viehstall gebaut werden soll, legen sie vorher Lappen und Kräuter: kriechen schwarze Ameisen darauf, so ists ein gutes Zeichen, sind es rote Ameisen, so erscheint der Ort zum Bauen untauglich. Vgl. noch LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 329 Nr. 143.

[2] Mehr gibt CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 157 ff.

fluß böser Geister zu vertreiben (II, 102). Dasselbe gilt von einem scharlachroten Kleide und von rotem Pulver (II, 231. 320).

Als übelabwehrend, als heil- und zauberkräftig gilt die rote Farbe auch in dem Aberglauben anderer Völker, zumal in der Volksmedicin. Beim Herannahen eines Hagelwetters bedeckt der Bauer seine Mühle mit einem roten Tuch (Kroll, *Antiker Aberglaube* 3. 16). Wenn der Oberpfälzer Bauer mit ein paar roten Zwillingsochsen im Frühjahr sein Feld pflügt, so kann ihm der Hagel nicht in die Frucht schlagen (Rochholz II, 265). Über die Heilkraft des Rötels spricht Plinius N. H. 35, 32 ff. Über die Zauberkraft der Purpurfarbe handeln die Ausleger zu Theokrit II, 2. Die in der Zauberhandlung bei Petronius 131 erwähnten magischen Steinchen sind in purpurfarbene Läppchen eingewickelt. Purpurlappen u. dgl. kommen im antiken Aberglauben häufig vor. Ἄλυσσον hing man im Hause gegen Zauber auf, dem Vieh in einem Purpurlappen um: Riess in Pauly-Wissowas *Real-Encyclopädie* I, 52, 4; vgl. Zeile 23 und Geoponica x, 64, 6 *καρύα τὸν καρπὸν οὐκ ἀποβάλλει, ἐὰν φλώμου ῥίζαν καὶ ῥάκος κόκκινον ἀπὸ κοπρίας περιάψῃς* (siehe die Ausleger zu dieser Stelle). Eine Stange Siegellack auf dem Leib getragen, oder sonst irgend etwas Rotes, hilft gegen Rotlauf, auch gegen Zahnweh; Rochholz II, 201 n., Wuttke § 477. 520. Anderes der Art bei Rochholz II, 218. 230 f. 267 und bei Wuttke (Register unter Rot). In Böhmen trägt man, als Mittel gegen den bösen Blick, etwas Rotes, ein Stückchen Brot und Salz bei sich; Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 42. Der Fischer auf der kurischen Nehrung bindet die roten Beeren der Eberesche an sein Netz, um den Teufel abzuwehren; von Negelein, *Globus* 1902, S. 237 vgl. 238. Während sonst, nach dem Grundsatz *similia similibus curantur*, gelbe Dinge gegen die Gelbsucht zur Anwendung kommen,[1] werden bei den galizischen Juden rote Korallen als Mittel gegen die Gelbsucht um den Hals gehängt; *Der Urquell* 1898, S. 33. Ein Halsband von roten

---

[1] Bloomfield, *Sacred Books of the East* 42, 264. 566. Caland, *Altindisches Zauberritual* S 75, Anm. 12.

Korallen soll auch das Zahnen der Kinder erleichtern; WUTTKE § 602, CROOKE II, 16. Der Glaube an die Zauberkraft der Korallen — wenn die Farbe nicht genannt wird, wird man an rote Korallen denken dürfen — war im Altertum, auch in Indien nach dem Zeugnis des Plinius,[1] allgemein verbreitet; O. JAHN, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten* S. 43, Anm. 51 (ὁ κουράλιος λίθος κείμενος ἐν τῇ οἰκίᾳ πάντα φθόνον καὶ ἐπιβουλὴν ἐλαύνει, *Geoponica* xv, 1, 31); SCHRADER, *Reallexikon* S. 456. Über die rote Farbe als Abwehrmittel gegen Krankheiten und den bösen Blick vergleiche man namentlich noch FEILBERG, Der böse Blick in nordischer Überlieferung, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 325 f. Der von FEILBERG erwähnte, von einer Brille herabhängende rote Faden, der gegen Bezauberung schützen soll, findet in dem, was ich sofort ausführen werde, eine ausreichende Erklärung.

Rote Fäden (Bänder, Schnüre u. dgl.). — Rote Fäden spielen eine so bedeutende Rolle im Zauberwesen und in der Volksheilkunde, daß sie eine gesonderte Betrachtung wohl verdienen.

Zunächst sind überhaupt Fäden zauberkräftig. Der Fäden bedient man sich in der Regel, um etwas damit zu binden, um etwas einzuhegen, einzubannen, oder um Amulette daran zu befestigen. Man vergleiche die reichhaltigen Sammlungen (aus Quellen, die mir zumeist nicht zugänglich sind) bei CROOKE I, 137. II, 45 f. und bei CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 128 ff. 26, 7 ff. (über Bänder). 129 (über die heilige Schnur der Brahmanen). Ein um den Hals geschlungener Faden bewirkt die Verwandlung eines Menschen in einen Affen, Kathāsaritsāgara 37, 110 ff., oder in einen Pfau, Kathās. 71, 276 (vgl. CROOKE II, 46 n.). Ferner gehören hierher die fila oder licia im antiken Zauberritual; Ov. Fast. II, 575 tunc cantata ligat cum fusco licia plumbo, Ciris 371 terque novena ligans triplici diversa colore Fila. Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Stellen von R. WÜNSCH im *Rheinischen Museum für Philologie* 56, 402 f.; 57, 468 ff. und PRELLER, *Römi-*

---

[1] Über die Bedeutung der Koralle im heutigen Indien siehe CROOKE II, 16 f. (der den Glauben an die apotropäische Kraft der Koralle nicht mit der roten Farbe in Verbindung bringt), CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 161. 25, 134 f.

sche Mythologie[1], S. 484, Anm. 3. Sehr häufig werden Fäden in der Volksheilkunde verwendet; so z. B. ein gelber Faden bei einem gegen Gelbsucht gerichteten Zauber Kauśikasūtra 26, 18. Siehe ferner Wuttke unter Faden, Grimm *DM.*[2] 1125 ff. 1182, Kuhn in der *Zeitschr. für vergl. Sprachforschung* xiii, 53 ff. 152 ff. Nicht ohne Bedeutung ist der Stoff, woraus die Fäden gemacht sind. Ein Stück Gold muß an der rechten Hand des Neugeborenen (oder der Wöchnerin?) mittels eines Fadens aus Hanf befestigt werden Śāṅkhāyanagṛhyasūtra i, 24, 11; vgl. *śaṇaśulba* Kauśikasūtra 25, 28, *śaṇarajju* 72, 15. Wollene Fäden oder Binden spielten im griechischen und römischen Altertum eine große Rolle; Theocr. ii, 2 στέψον τὰν κελέβαν[1] φοινικέῳ οἰὸς ἀώτῳ. Siehe ferner Diels, *Sibyllinische Blätter* 70 n.; 122; Samter, *Familienfeste* 35 ff. Auf deutschem Boden wird ein seidener Faden häufig erwähnt; Grimm *RA.* 182 ff. Simrock, *Deutsche Mythologie*[2] 109. 453. 526. Rochholz, *Glaube und Brauch* ii, 207 f.

Die Farbe aber ist es vor allem,[2] die einem Faden eine ganz besondere Zauberkraft verleiht. ‚Bunte Fäden spielten bei allem Zauberwesen eine große Rolle,' O. Jahn, *Der böse Blick* (1855) S. 42, Anm. 47, wo Belege zu finden sind. Hierher gehören die κλωσμάτια βεβαμμένα bei Basilius (Jahn S. 42) und die terna triplici diversa colore licia bei Vergil Ecl. viii, 73 (vgl. 77). Vgl. namentlich noch die oben aus der Ciris angeführte Stelle und Petronius 131: illa (anicula) de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. Dazu Marcellus Burdigalensis bei Grimm, *Kleinere Schriften* ii, 140 f. Von filulis colorum multiplicium spricht Hincmar i, 654 bei Grimm *DM.*[2] 1126. Ebenda teilt Grimm mit, daß die lettische Braut,

---

[1] Das Umwinden eines Gefäßes mit Fäden findet sich auch z. B. bei Gelegenheit der Hochzeitsfeier in Bījāpur in Indien nach Campbell, *Ind. Ant.* 24, 129. — Die Krüge, in welchen das für den König von Wadai bestimmte Wasser gebracht wird, werden stets mit Stoffen umhüllt, damit kein unberechtigter oder böser Blick sie treffe, wie auch der Brunnen selbst, aus dem das Wasser geschöpft wird, mit Zeugeinfriedigung versehen sein soll; G. Nachtigal bei R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 38.

[2] Auch die Zahl der Fäden kommt in Betracht; R. Wünsch im *Rheinischen Museum für Philologie* 57, 472.

wenn sie zur Trauung fährt, in jeden Graben und Teich, den sie sieht, und an jede Hausecke ein Bündel gefärbte Fäden und eine Münze, zum Opfer für Wasser und Hausgeister, werfen muß. Um die Cholera abzuhalten, zieht man im heutigen Indien zuweilen einen Zauberkreis mit Milch oder farbigen Fäden um ein Dorf; CROOKE I, 143. Nach einem Gṛhyasūtra (Śāṅkh. I, 12, 8) wird der Braut von ihren Verwandten — von den Oheimen mütterlicherseits (Comm.) — eine rotschwarze,[1] aus Wolle oder Flachs gefertigte Amulettschnur,[2] an der drei Kügelchen[3] befestigt sind, umgebunden.[4]

Unter allen bunten, farbigen Fäden nimmt nun der rote Faden unstreitig den ersten Rang ein. Beispiele für die Verwendung des roten Fadens findet man in den oben zitierten Arbeiten von CAMPBELL und CROOKE. Außerdem hat ROCHHOLZ den roten Faden eingehend behandelt in seinen *Schweizersagen aus dem Aargau* (1856) II, 276 f. und im *Alemannischen Kinderlied und Kinderspiel* (1857) 147 f. In seinem Buche *Deutscher Glaube und Brauch* (1867) II, 204—212

---

[1] *raktakṛṣṇa*; von *nīlalohita* kaum verschieden. Beginnt doch der Spruch, der beim Umlegen der Schnur hergesagt wird, mit den Worten: *nīlalohitaṃ bhavati.*

[2] *pratisara*, Amulettschnur (*sūtramayaḥ pratisaraḥ*, Mānavagṛhyasūtra II, 6, 4, Comm.). Der *pratisara* wird um den Hals oder um den Arm geschlungen. Vgl. namentlich CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 50, Anm. 16. Die Lexikographen erklären *pratisara* mit *hastasūtra*.

[3] *maṇi*, Edelstein, Amulettkügelchen, Amulett. WEBER, *Ind. Stud.* V, 386 n.

[4] Es handelt sich also an unsrer Stelle einzig und allein um Amulette, die zum Schutz und Wohlergehen der Braut — *rakṣārtham, svastyayanārtham* (Gobhila III, 8, 6. IV, 9, 18) — umgebunden werden Amulette sind auch die (auf eine Schnur gereihten) Madhūkablüten, die der Bräutigam nach Śāṅkh. I, 12, 9 der Braut anbindet. Das Umbinden von Amuletten ist zwar keine Haupthandlung im indischen Hochzeitsritual, aber dennoch nicht unwichtig; es gehört zu den Gebräuchen, die nach Ort, Zeit und Familie verschieden sind. Auch diese Gebräuche soll man nicht vergessen und sich von den Frauen dazu die Anleitung geben lassen (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 31; vgl. WEBER, *Ind. Stud.* V, 312 n., CALAND, *GGA.* 1897, 285). Ich kann SAMTER, *Familienfeste* 51, nicht beistimmen, wenn er meint, das halb rote, halb schwarze Halsband bei Śāṅkhāyana sei an die Stelle des (roten) Kopftuches getreten, das die Braut zum Zweck der Hauptverhüllung bei vielen Völkern zu tragen pflegt. Auch die übrigen von SAMTER angeführten Fälle, wo ein rotes Tuch oder ein rotseidener Faden an die Stelle jenes Kopftuches getreten sein soll, möchte ich anders beurteilen.

hat ROCHHOLZ dem roten Faden ein eigenes Kapitel gewidmet. Ich muß jedoch bemerken, daß ich nicht mit allen seinen Aufstellungen und Erklärungen einverstanden bin. Ein ähnliches Urteil hat schon LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 305 f. gefällt.

Ein rötlicher (rötlichbrauner), zur Befestigung eines Talismans[1] dienender Faden kommt schon im Atharvaveda vor (III, 9, 3; vgl. Kauśikasūtra 43, 1). Zu einem ähnlichen Zweck dient ein mit Lack rot gefärbter Faden Kauś. 76, 8; die Spitzen gewisser Pflanzen werden mit einem solchen Faden umwickelt Kauś. 35, 24 (vgl. Schol.). Ein roter Faden (*lohitasūtra*) kommt im Bestattungsritual vor, beim Ausmessen des Terrains für das *śmaśāna*, Kauś. 85, 18. Rote Fäden bei Zauberhandlungen verwendet: R. SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* 866 ff. 897 f. Ein roter Faden, im Traum gesehen, bedeutet Unglück: PISCHEL *ZDMG.* 40, 117.

Mehr als einmal erwähnt den roten Faden CROOKE in seinem Buche über die nordindische Volksreligion. So bei der Beschreibung eines Festes, das in Hoshangābād nach Beendigung der Aussaat im Frühjahr zu Ehren der Mutter Erde gefeiert wird; zwei Pfosten aus Palāśaholz werden mittels eines roten Fadens an einem Grasschober befestigt, und die Hörner der Ochsen werden mit einem roten Faden umwickelt (I, 31). Beim Ausbruch einer Pockenepidemie im Panjāb wird ein krankes Kind, unter anderem, in ein Kleid gehüllt, das mit Saffran gefärbt ist, und so zu einem mit roten Bändern umwickelten Feigenbaum — dem Wohnsitz der Devī — getragen (I, 135). Ein Faden von roter oder gelblicher Farbe wird bei einer Festlichkeit zu Ehren eines heiligen Baumes (Emblica officinalis) um den Stamm dieses Baumes gebunden (II, 102). Ein scharlachroter Faden wird als Amulett gegen Krankheiten um den Hals getragen (I, 137).

Die Hochzeitsfeierlichkeiten in Südindien beginnen damit, daß man vor dem Brauthaus eine Laube errichtet. Sie wird an vier Pfählen befestigt, die ziemlich tief in die Erde geschlagen werden.

---

[1] *khṛgala*; BLOOMFIELD *S. B. E.* 42, 67 übersetzt: talisman; Sāyaṇa: *tanutrāṇa*; WEBER, *Ind. Stud.* 17, 216: Bürste.

Wenn alle vier Pfähle stehen, umschlingt man sie ganz oben zwei- bis dreimal mit einer roten Schnur, an der eine Menge Mavablätter befestigt sind (nach FRA PAOLINO DA SAN BARTOLOMEO, *Reise nach Ostindien*, deutsch von FORSTER, Berlin 1798, S. 278).

Auch außerhalb Indiens treffen wir den roten Faden, besonders als Schutzmittel gegen Gefahren und Krankheiten, sehr häufig an. Unter den Amuletten der Kinder erwähnt Joannes Chrysostomus *τὸν κόκκινον στήμονα*, O. JAHN, *Der böse Blick*, Anm. 47 und 211. Von dem roten Faden im morgenländischen Aberglauben der römischen Kaiserzeit handelt HEINRICH LEWY, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* III, 24 ff. (zu den emoritischen Gebräuchen gehört: wenn jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft); vgl. S. 134. 136 f. In den dänischen Volksliedern binden die Helden, um sich ‚festzumachen', rote Seidenfäden um ihre Helme:[1] GRIMM *RA.* 183; LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 307; ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 207. Ein roter Seidenfaden beim Vertreiben von Warzen verwendet: WUTTKE § 492; wenn man das Herz einer Fledermaus mit einem roten Faden um den linken Arm bindet, erlangt man Glück im Kartenspiel: WUTTKE § 636. Der rote Faden in der Tiroler Volksmedizin: DÖRLER, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* VIII, 39. 40. 169. 172. Weiteres bei ROCHHOLZ II, 212; GRIMM *DM.*[1] S. CIV No. 869. 872. In Irland wird den Kindern als Mittel gegen Keuchhusten und Fallsucht ein roter Faden um den Hals gebunden: CROOKE II, 45. Der rote Faden schützt in Schottland gegen Hexen:[2] KUHN und SCHWARTZ, *Norddeutsche Sagen, Märchen und*

---

[1] Diese roten Seidenfäden vergleicht SIMROCK *DM.*[2] 595 meines Erachtens sehr richtig mit den roten Fäden, Bändern u. dgl., die die Braut bei der Hochzeit trägt oder zu tragen pflegte. Wenn aber SIMROCK sagt, daß die bei der Hochzeit getragenen roten Fäden oder Bänder, gleich dem Feuerbrand vor der Schwelle, über den das Brautpaar schreiten muß, auf Donar deuten, dessen Hammer ja auch einst die Ehe einzuweihen hatte: — soll sich diese Erklärung auch auf die roten Seidenfäden erstrecken, die sich die dänischen Helden um die Helme banden?

[2] Black luggie, Lammerbead
Rowan tree, and red thread
Put the witches to their speed.

Gebräuche S. 523; CROOKE II, 274. Der rote Faden im Aberglauben der Esten: GRIMM *DM.*[1] S. CXX No. 3; KUHN in der *Zeitschr. für vgl. Sprachforschung* XIII, 153.

Besonders soll noch des ‚hegenden Fadens' gedacht werden, wenn er auch nach seiner ursprünglichen Bedeutung von dem schützenden Faden, den wir zur Genüge kennen gelernt haben, nicht verschieden ist. — Es ist eine alte und weitverbreitete Sitte, ein Grundstück, einen Tempel, eine Gerichtsstätte mit einem Faden, einer Schnur u. dgl. zu umhegen. Dadurch soll das Grundstück gegen feindliche Angriffe geschützt, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Grundstücks soll dadurch angedeutet werden (GRIMM *RA.* 182 f. 203. 809 f., LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 305 ff.). Das Einhegen, Einbannen ist eine Zauberhandlung, der Kreis, der mit dem Faden gezogen wird, ist ein Zauberkreis.[1] Der rote Faden ist da so recht an seinem Platze. Und in der Tat: wenn die Farbe des hegenden Fadens da, wo er auftritt, überhaupt genannt wird,[2] so pflegt er in der Regel rot zu sein. Beispiele findet man bei LIEBRECHT *a. a. O.*, 306 f. Hierher ist vielleicht auch der Stab aus Oleanderholz zu ziehen, womit im Sāmavidhānabrāhmaṇa eine Umhegung vorgenommen wird. ‚Wenn jemand', heißt es hier (II, 4, 2), ‚mit einem Oleanderstab um eine Stadt oder einen Marktflecken oder ein Dorf oder einen Stall oder ein Haus eine Linie zieht, indem er dabei an ihren Schutz denkt: so können unerwünschte Personen, wie Diebe, nicht hineinkommen.' PISCHEL meint,[3] Oleanderholz werde gewählt, weil die Blüten des Oleander rot sind und zu Totenkränzen verwendet wurden (wie wir gesehen haben). Es wäre aber möglich, daß man

---

[1] Der Zauberkreis dient auch dazu, etwas Feindliches hineinzubannen: vgl. z. B. WEINHOLD, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 7.

[2] Gewöhnlich wird die Farbe nicht genannt. So ist in Laurins kleinem Rosengarten (bei GRIMM *RA.* 183) nur von einem seidenen Faden die Rede, der um ein schönes Gärtelein gehet. Man beachte, daß SCHEFFEL daraus einen roten Seidenfaden gemacht hat (*Ekkehard*, Kap. 20; vgl. Anmerkung 235).

[3] *Philologische Abhandlungen.* MARTIN HERTZ zum siebzigsten Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht. Berlin 1888, S. 73 f. Ueber die Bedeutung des Oleanders in Indien vgl. namentlich PISCHEL *ZDMG.* 40, 119, Anmerkung.

dem Oleander überhaupt in Indien Zauberkraft zuschrieb, wie im antiken Aberglauben: das Unkraut ὀσπρολέων wächst auf einem Felde nicht, wenn man an den vier Ecken und in der Mitte des Feldes Oleanderzweige einsteckt (*Geoponica* II, 42, 1; s. auch HEHN, *Kulturpflanzen*[2] 355 ff.). Auf deutschem Boden vergleicht sich etwa der Haselstrauch; man denke nur an die Haselung der Dingstatt und an die Umhaselung eines Ortes zum Zauberschutze gegen Feinde.[1]

Blau. — Über die blaue Farbe handelt ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 273—78. Es läßt sich zeigen, daß Blau dieselbe sinistre und apotropäische Bedeutung hat, wie Rot. Allerdings muß zugegeben werden, daß Rot in den gedachten Bedeutungen eine weit größere Verbreitung genießt.

Wenn das Feuer blau wie ein Pfauenhals erscheint, so steht der Tod eines Menschen bevor (Aitareyāraṇyaka III, 2, 4, 13; AUFRECHT *ZDMG*. 32, 574). Ominös ist es, wenn man ein blaues Zeichen an der Sonnenscheibe sieht (Rāmāyaṇa VI, 41, 18). Blaßrote, gelbliche und blaue Regenbogen bedeuten Unglück (Bṛhatsaṃhitā 35, 4). Der Unglücksbote Kuraṅgaka, der dem Harṣa einen Brief mit der Nachricht von der Erkrankung des Prabhākaravardhana überbringt, hat diesen Brief in Lappen eingewickelt, die blauschwarz[2] aussehen wie Indigofarbe (Harṣacarita 167, 15). Wenn sich ein blauer Vogel[3] auf das Haupt eines Yogin niederläßt, so bedeutet das, daß dessen Leben nur noch sechs Monate dauert (Mārkaṇḍeyapurāṇa 43, 8; HULTZSCH, Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna S. 15). In den

[1] WEINHOLD, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 3. 14. Mit der einjährigen Haselgerte kann man die Schlangen in einen damit gezogenen Kreis bannen, worin sie sterben müssen (ebenda S. 7). — Zieht man mit einem eschenen Stecken einen Kreis um eine Schlange, so kann sie nicht heraus (KUHN, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* S. 230).

[2] Anderwärts heißt es, daß Boten, die einen mit Öl oder Schmutz beschmierten Körper und rote Kränze und Salben haben, ungünstig sind. PISCHEL, *ZDMG*. 40, 118.

[3] *khago nīlaḥ*. In der Śārṅgadharapaddhati 4573 steht freilich *līnaḥ* statt *nīlaḥ*; vgl. *nilīyet* in der Parallelstelle Vāyupurāṇa 19, 6. — Ein blauhalsiger Vogel ist ein günstiges Omen bei CROOKE II, 48.

Alaṃkāraśāstra gilt blau als die Farbe des Mahākāla (einer Form des Śiva), des *bībhatsarasa* und des Ekels (Sāhityadarpaṇa 236. *Indian Antiquary* 23, 234). Die blaue Farbe ist für den Brahmanen unrein, sodaß er sich waschen muß, wenn sie seinen Körper berührt (Alberuni's India, transl. by Sachau, II, 132).

Was das moderne Indien betrifft, so wären, im Anschluß an CROOKE II, 24, zunächst die Pfauenfedern zu erwähnen.[1] In Hoshangābād glaubt man, daß eine Pfauenfeder, an den Knöchel gebunden, eine Wunde heile. Im Panjāb raucht man die Schwanzfeder eines Pfauen in einer Pfeife, als Mittel gegen den Schlangenbiß (CROOKE II, 45. 250). Eine Pfauenfeder vertreibt Dämonen (CROOKE II, 233. 250). Vgl. noch CROOKE II, 82. 297. 318. Vielleicht gehört auch die *picchikā* hierher, der Büschel zusammengebundener Pfauenfedern, den die Zauberer tragen (*WZKM.* XVI, 36, n).

Die blaue Farbe wird als wirksam gegen den bösen Blick angesehen (*Indian Antiquary* 15, 322 vgl. 323). Daher hängt man Menschen wie Tieren blaue Perlen, blaue Amulettkügelchen u. dgl. um; CROOKE II, 19. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 29, 386. In Albanien wird am Halfter der Saumtiere eine große blaue Perle befestigt (R. ANDREE, *Ethnogr. Parallelen und Vergleiche,* Stuttgart 1878, S. 41, wo noch bemerkt wird: ‚Nach dem obigen scheint die blaue Farbe gut gegen den bösen Blick zu sein und so tragen denn auch die Türken zur Abwehr gegen denselben blaue Kleider oder sie rühren ein eisernes Gefäß an oder feuern ein Pistol ab.‘). Um ein Kind vor dem bösen Blick zu schützen, zieht man ihm an vielen Orten Ungarns sein Kleidchen oder Hemdchen verkehrt an, bindet ihm ein rotes Bändchen um den Hals oder an die Hände, oder hängt ihm alte gebrauchte Violinsaiten, rote oder blaue Perlen um (TEMESVÁRY, *Volksbräuche und Aberglauben . . . . . . in Ungarn* S. 76).

Wie die roten Fäden, so kommen auch die blauen Fäden in- und außerhalb Indiens vor, wenn auch nicht so häufig wie jene.

[1] Feathers have a mystic significance, though in some cases, as in those of the peacock and jay, the colour is the important part. Vgl. noch CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 221. 29, 385.

Die Wurzeln des Guñjā-Baumes, mittels blauer Fäden an der Hüfte und am Kopfe befestigt, bewirken bei Frauen eine schnelle Entbindung; R. SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* 898 ff. In dem Abschnitt über den bösen Blick teilt CROOKE mit, daß sich in Indien gesunde, kräftige Leute vor der Fascination durch magere Menschen fürchten. Um der Fascination zu entgehen, bindet man einen Lappen um den linken Arm oder einen blauen Faden um den Hals; zur Verstärkung des Gegenzaubers flicht man wohl auch die Federn eines blauen Vogels in den Faden hinein (CROOKE II, 9). In Zentralindien bindet man als Mittel gegen den bösen Blick dem Vieh schwarze oder blaue Fäden um (PEDLOW, *Ind. Ant.* 29, 60). In Schottland tragen die Frauen blaue wollene Fäden um den Hals, bis sie ihre Kinder entwöhnen (CROOKE II, 45). Ein blauer Wollfaden wird bei einem gegen Fieber gerichteten Zauber verwendet, WUTTKE § 488; ein ebensolcher Faden, um den Hals der Kinder gebunden, schützt vor Bräune, § 537 (demselben Zweck dient ein roter Faden, ‚mit dem eine Kreuzotter erwürgt wurde', *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* 8, 172). Über die Verwendung einer blauen Schürze, oder der Bänder einer solchen, siehe WUTTKE §. 524. 533. 581. Weiteres über die Heilkraft blauer Tücher und blauer Schürzen, sowie des blauen Rittersporns bei ROCHHOLZ II, 275; über den Rittersporn vgl. auch WUTTKE § 93, GRIMM *DM.*[2] S. 585.

Blau ist die Kleidung der Hexen: E. HOFFMANN-KRAYER in der *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde* VII, 327, der an den blauen Mantel der Holde erinnert (von dem WUTTKE § 23 S. 25 sagt, daß er entweder auf die Himmelsbläue oder auf den bläulichen Blitz deute). Mehr bei ROCHHOLZ II, 274, besonders 276. Siehe auch GRIMM *DM.*[2] S. 924.

Auch auf die Gefahr hin, daß es streng genommen nicht hierher gehören sollte, wäre noch zu erwähnen, daß Blau als Trauerfarbe vorkommt. So in Deutschland. Hierüber WEINHOLD in einer seiner letzten Arbeiten, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* XI, 83. Mehr bei ROCHHOLZ II, 18. 276 f. (der die sinistre Deutung der blauen Farbe nicht für alt hält) und bei L. GEIGER, *Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft* II, 344. 390.

Das Vorstehende wird genügen, um die Bedeutung der Farben Rot und Blau bei den Indern und auch außerhalb Indiens klar zu stellen. Es wäre noch zu erörtern, wie diese Farben zu ihrer unglückkündenden und übelabwehrenden Bedeutung gekommen sind. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage zu geben, ist mir, als einem Philologen, nicht möglich. Ich muß mich darauf beschränken, die bisherigen Erklärungsversuche, soweit sie mir bekannt geworden sind, zu nennen und zu beleuchten.

Was zunächst Blau betrifft, so liegt die Annahme nahe, daß Dunkelblau (*nīla*) ‚aus dem sich erhellenden Schwarz' hervorgegangen und so zu seiner ungünstigen Bedeutung gelangt ist (ROCHHOLZ II, 276. 278, der sich auf GOETHE beruft). Schwarz (*kṛṣṇa*) ist ja sonst die Farbe des Unglücks und des Todes. So in der indischen Traumdeutung; PISCHEL *ZDMG.* 40, 114. Siehe ferner CROOKE II, 29. 50, CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 159. θανατῶδες τὸ μέλαν, Hippokrates bei ROHDE, *Psyche* II, 76 n. Beim indischen Manenopfer wird ein schwarzes Opfertier, schwarzer Reis, schwarzer Sesam verwendet. Im Zauberritual kommen schwarze Kleider, Kühe, Steine, Vögel vor; auch ein schwarzer Faden (Kauś. 36, 17). Wie sich Blau mit Rot gepaart findet (*nīlalohita*), so steht auch Schwarz häufig neben Rot; vgl. z. B. PISCHEL *ZDMG.* 40, 117 f., *raktakṛṣṇa* Śāṅkhāyanagṛhya I, 12, 8. Dennoch kann *nīla* nicht einfach ein Synonym von *kṛṣṇa* sein. Wie die blaue Farbe zu ihrer Bedeutung als Zauberfarbe gekommen ist, ergibt sich vielleicht, wenn ihr Verhältniß zu Rot festgestellt wird. Mit solchen Erklärungen, wie sie z. B. ROCHHOLZ gibt (Blau ist das Symbol des klaren Himmels und der von ihm ausgehenden Fruchtbarkeit der Länder und der Ehen II, 19 vgl. 274), kann ich mich nicht befreunden.

Die rote Farbe sieht man — was ja überaus nahe liegt — als Symbol entweder des Blutes[1] oder des Feuers an. So wird die

[1] Nach dem Bericht des Olaus Magnus verehren die Polarvölker ein an einer Stange oder Lanze befestigtes rotes Tuch, indem sie glauben, daß der roten Farbe, wegen der Ähnlichkeit mit dem Blute lebender Wesen, göttliche Kraft innewohne. ROCHHOLZ II, 229. SIMROCK *DM.*² 171.

rote oder purpurne Farbe in ihrer lustralen Verwendung als die Farbe des Blutes aufgefaßt von DIELS, *Sibyllinische Blätter* 70, Anmerkung; ,wie man die zu Entsühnenden mit dem Blute des Opfertiers besprengt und dadurch symbolisch an ihnen die Opferhandlung vollzieht, so werden sie auch durch Anlegen des blutfarbenen Gewandes als Substitute des blutigen Opfers bezeichnet', SAMTER, *Familienfeste* S. 53. Aus der lustralen Bedeutung der purpurnen Wolle (Wollfäden) läßt DIELS die apotropäische Verwendung[1] hervorgehen, die, wie wir gesehen haben, so ausserordentlich häufig vorkommt.[2] CROOKE — der sonst, wie z. B. aus seiner gegen A. DE GUBERNATIS gerichteten Bemerkung vol. II, p. 58 erhellt, ein abgesagter Feind aller symbolischen Erklärungen ist — meint, das Färben des Scheitels der Braut mit Mennig[3] sei 'probably based on the symbolical belief in the Blood Covenant' II, 29; vgl. II, 21. 46 und 173 (Among the lower castes in Northern India the parting of the bride's hair is marked with red, a survival of the original blood covenant, by which she was introduced into the sept of her husband). Zu der Tatsache, daß Rot in der Volksheilkunde eine große Rolle spielt, bemerkt WINTERNITZ: Red, the colour of life-blood and health, is the natural colour of many amulets used to secure long life and health (*Indian Antiquary* 28, 74).

In der Tat hat die Annahme viel für sich, daß die rote Farbe in vielen Fällen, wo sie auftritt, nichts weiter als ein Ersatz des Blutes ist. Wie Blut bei Beschwörungen zur Verwendung kommt, so tragen die Beschwörer rote Kopfbinden (HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 176). Gleich der roten Farbe ist das Blut eines der Haupt-

---

[1] Wie sie die Kinder und Vornehmen in der Prätexta zur Schau tragen, während die Prätexta der Priester und Magistrate die ursprüngliche sacrale Bedeutung noch deutlicher bewahrt hat. DIELS S. 70 n.

[2] Κάθαρσις und ἀποτροπιασμός liegen dicht bei einander. ROHDE, *Psyche* II, 70 f.: Abwehrung gefährlicher Wirkungen aus dem Reiche der Geister ist ihrem Ursprung und Wesen nach auch die Kathartik. Vgl. 76 f.

[3] The bridegroom ..... applies vermilion to the parting of the bride's hair with a piece of hemp. GRIERSON, *Bihār peasant life*, §. 1334.

mittel, feindliche Geister fern zu halten (CROOKE II, 19 ff., CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 124 ff.). Beim Nahen eines Hagelwetters bedeckt der Bauer seine Mühle mit einem roten Tuch oder er schwingt blutige Beile gen Himmel. Die Stadt Kleonai hatte besondere Hagelwächter angestellt. Wenn diese das Herannahen von Hagelwolken meldeten, so opferten die Bürger, was sie grade konnten, und wer zu arm war, ritzte sich in den Finger, daß Blut floß, und zeigte es den Wolken: dann zogen sie beschwichtigt von dannen (KROLL, *Antiker Aberglaube* 3. 16). Als ein Rest der ehemaligen Bestreichung oder Besprengung mit Opferblut scheint das so häufig vorkommende Bemalen von Götterbildern und Steinen mit roter Farbe angesehen werden zu müssen (LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 395 f. LUBBOCK, *Entstehung* 255 ff.; 303. CROOKE II, 21. 166 f. ROCHHOLZ II, 226 f. SAMTER, *Familienfeste* 53 n.).

Es fragt sich aber doch, ob es immer möglich ist, die rote Farbe mit dem Blut zu identifizieren, und dann weiter, ob es überhaupt nötig ist. Man darf nicht glauben, bemerkt PISCHEL *ZDMG.* 40, 118, daß man (in der indischen Traumdeutung) rot als ungünstige Farbe ansah, weil es Farbe des Blutes ist. Blut ist an und für sich in der Traumdeutung[1] nicht ungünstig. Man sehe die Belege bei PISCHEL (auch Kathāsaritsāgara 46, 146). — ROHDE, *Psyche* I, 226, n. bespricht die von mir schon erwähnte Sitte, Tote in roten (purpurnen) Gewändern zu bestatten; er zitiert aus Artemidor die Worte ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον und fährt dann fort: ‚Schwerlich kommt dies daher, weil das Blut rote Farbe hat: so wenig wie deswegen πορφύρεος θάνατος gesagt wird‘.

Neben der dunkelroten Farbe des Blutes kommt die hellrote Farbe des Feuers in Betracht. Aber wenn z. B. ROSSBACH (*Untersuchungen* 284) die rote Farbe des flammeum, jenes Kopftuches, mit dem sich die römische Braut verhüllte, für ein Symbol des

[1] Außerhalb der Traumdeutung hat das Blut allerdings, soweit ich sehe, ungünstige Bedeutung. Rām. VI, 41, 14. Harṣacarita 225, 15. Bṛhatsaṃhitā 47, 27.

Feuers[1] erklärt, ,welches die Flaminica auf dem Herde ihres Gottes und die Materfamilias auf dem Hausherde zu warten hat', so faßt DIELS, *Sib. Blätter* 70. 122 die Verhüllung der Braut entschieden viel richtiger als ein Andenken an den ursprünglichen Sühnritus auf und leitet somit die Farbe des flammeum von der Farbe des Opferblutes ab.[2] Will man aber doch das flammeum mit dem Feuer in Verbindung bringen, so denke man lieber an das Zauberfeuer, das zur Verscheuchung böser Dämonen diente (vgl. namentlich OLDENBERG, *Religion des Veda* 336 ff.; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 18 ff.). Es ist jedoch, wie ich bereits andeutete, meiner Ansicht nach nicht notwendig, einen Zusammenhang zwischen Rot und der Farbe des Feuers oder des Blutes anzunehmen. Nicht weil Rot die Farbe des Feuers oder des Blutes ist, schreibt oder schrieb man ihm die Wirkungen zu, die wir kennen gelernt haben; vielmehr galt Rot überhaupt — jedes beliebige Rot — als eine schreckliche, schreckenerregende Farbe von übelabwehrender Wirkung. Ohne Zweifel liegt etwas in der Natur dieser Farbe, was ihr vor anderen diese Stellung verschafft hat; vielleicht — um eine Vermutung zu wagen — glaubte man Dämonen in derselben Weise mit der roten Farbe schrecken und verscheuchen zu können, wie gewisse Tiere durch den Anblick eines roten Tuches beunruhigt und erzürnt werden (vgl. ROCHHOLZ II, 226). Andrerseits darf man Rot gewiß als eine augenfällige, den Blick auf sich ziehende Farbe bezeichnen. Als solche eignet sie sich aber vorzüglich für die Färbung der Fäden, die als Schutzmittel gegen den bösen Blick getragen werden, sowie für Amulette überhaupt (rote Glasperlen, rote Korallen). Das Amulett soll ja den Blick

[1] Siehe auch WEBER, *Ind. Studien* v, 208 (zu Atharvaveda XIV, 2, 23). 308, Anmerkung. WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 388. SIMROCK, *DM.*[2] 595 f. KUHN und SCHWARTZ, *Norddeutsche Sagen*, S. 522.

[2] Dieser Erklärung von DIELS gegenüber will BLÜMNERS Einwand, das flammeum sei nicht blutrot, sondern feuerrot gewesen, nicht viel besagen. Siehe EMIL THOMAS in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XII, 123 f.

auf sich ziehen und ihn von dem Träger ablenken.[1] Das Amulett ist ein Blickableiter.[2]

Rot und Blau als Hochzeitsfarben. — Zu den Hochzeitsgebräuchen, von denen wir ausgegangen sind, kehren wir noch einmal zurück. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die blaue und zumal die rote Farbe bei der Hochzeit eine große Rolle spielt. So besonders in Deutschland; aber auch anderswo. Einiges hierher Gehörige habe ich bereits erwähnt, z. B. das römische flammeum. Mehr findet man bei den von WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 67 genannten Autoritäten (WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*² I, 369. 388 u. s. f.), besonders bei ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 205. 241 ff. (in dessen Sammlungen auch die blaue, öfters mit der roten gepaarte Farbe zu ihrem Rechte kommt; siehe S. 243. 246. 274. 280). Vgl. auch E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 173 f. 176 und SAMTER, *Familienfeste* 47 ff. 51 f. Es ist in der Tat auffällig, wie stark die rote Farbe, daneben auch die blaue, bei der Hochzeit hervortritt; beide Farben sind auch keineswegs auf die Tracht der Braut beschränkt. Eine Anzahl von Beispielen wähle ich aufs Geratewohl aus den Hochzeitsbräuchen aus, die im sechsten Bande der *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* (1896) mitgeteilt werden. Braut und Bräutigam tragen ein rotes Band (alte Thüringer Sitte; S. 22). Bei den adeligen Bauern von Turopol überreicht das Mädchen dem Burschen, als Zeichen der Annahme der Werbung, ein rotes Tüchel; der Bräutigam trägt bei der Hochzeit einen dunkelblauen Rock, der Braut werden rote Bänder um den Hals festgesteckt (S. 202). Sehr oft finden wir die rote Farbe in den Mitteilungen über die Hochzeitsfeier auf der Iglauer Sprachinsel S. 255 ff. erwähnt. Der Drusch-

[1] WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentumes* 144. CROOKE I, 274. II, 3. MURRAY-AYNSLEY, *Ind. Ant.* XV, 322 b. ANDREE, *Ethnogr. Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 39 f.

[2] Diesen glücklich gewählten Ausdruck finde ich bei JOSEF HALTRICH, *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen* S. 259. (Es wird dem Kinde an das Häubchen mitten über der Stirne eine Goldmünze oder ein rotes Band als Blickableiter genäht.)

mann (Brautführer) trägt einen Stab, der mit roten Bändchen geziert ist. Rote Bändchen tragen auch die Freunde des Bräutigams. Die Schlüssel zum Brautkasten sind mit einem roten Bändchen an der Bluse des Fuhrmanns befestigt. Ist die Braut aus einem fremden Dorfe, so wird, wenn sich der Kammerwagen dem Dorfe des Bräutigams nähert, ein Strick über den Weg gespannt, an dem ein rotes Tuch flattert (S. 256; genau so wird bei den Malaien ein Strick oder ein Stück rotes Tuch über den Weg gespannt, um den Zug des Bräutigams aufzuhalten: WINTERNITZ, *WZKM.* 14, 260). Rote Bänder schmücken Mütze und Peitsche des Fuhrmanns in Niedersachsen S. 365. Diese Beispiele lassen sich aus der Literatur, die in den letzten Jahren über Hochzeitsbräuche erschienen ist, ohne Mühe vermehren. Was bedeuten nun Rot und Blau als Hochzeitsfarben? Darf man in dem Gebrauch dieser Farben, wenn nicht in allen so doch in den meisten Fällen, wo sie vorkommen, etwas altes erblicken — man bedenke, daß uralte Sitten gerade als Hochzeitsbräuche mit großer Zähigkeit festgehalten worden sind — so kann man sich der Annahme kaum verschließen, daß die roten Bändchen u. s. w. ursprünglich als Schutzmittel gegen den bösen Blick, zur Abwehr feindlicher Mächte, die die Hochzeit stören könnten, getragen wurden. Was jetzt als Schmuck angesehen wird, war früher Amulett (SCHRADER, *Reallexikon* S. 729 f.). Und wenn wirklich — woran ich nicht zweifle — die Verhüllung der Braut zu den im primitiven Kult so unendlich häufigen Vorsichtsmaßregeln gehört, durch die man sich in besonders feierlichen oder gefährdeten Momenten gegenüber schädlichen Geistern zu sichern suchte (OLDENBERG, *Religion des Veda* 401, Anm.), so erklärt sich die rote Farbe des flammeum bei den Römern, des Schleiers bei den Albanesen u. s. f. (SAMTER, *Familienfeste* 48 ff.) auf einfache Weise. Ist doch die rote Farbe von hervorragender Zauberkraft.

BLOOMFIELD bemerkt (*Sacred Books of the East* 42, 567), nachdem er gezeigt hat, daß Rot und Blau in Indien Zauberfarben sind, die immer beim feindlichen Zauber (hostile witchcraft) verwendet werden —: 'This sinister employment of red and blue renders it

unlikely that the use of the same colours in German wedding-practices is in any way to be connected with the Hindu conception.' Zuzugeben ist, daß Rot und Blau in Altindien vorzugsweise Unglücksfarben sind; als Hochzeitsfarben sind dieselben Farben offenbar Glücksfarben. Aber der Widerspruch, der zwischen der Verwendung der indischen Zauberfarben und der (deutschen) Hochzeitsfarben besteht, ist nur ein scheinbarer. Wie die indischen Zauberfarben beim feindlichen Zauber zur Anwendung kommen, so richten sich dieselben Farben als Hochzeitsfarben gegen den bösen Blick der Bewunderung und des Neides (,adversus invidiam'), gegen die feindlichen Mächte, von denen man eine Störung der Hochzeit und eine Schädigung der dabei beteiligten Personen befürchtet.

Halle a. d. S., den 27. November 1902.

Strophenbau und Responsion in den Psalmen.

Von

M. Berkowicz.

Durch ‚*Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*‘ von Prof. D. H. Müller angeregt, unternahm ich es die darin nachgewiesenen Gesetze des althebräischen Strophenbaues an den Psalmen zu prüfen. Ich mußte mir folgendes sagen: Wenn bei den prophetischen Schriften erst erwiesen werden mußte, daß sie überhaupt zu Vortragszwecken niedergeschrieben und aus dem Chorgesang hervorgegangen sind, so haben wir in den Psalmen doch unstreitig mit einer Sammlung von Liedern zu tun, die unter Begleitung von Ton- und Instrumentalmusik beim Gottesdienst verwendet wurden. Sollten sich nun in einem oder in mehreren Psalmen, an Stellen, die inhaltlich eine strophische Gliederung aufweisen, die Gesetze der Responsion wirklich zeigen, dann, und nur dann erst könnten sie als die wesentlichen Merkmale der strophischen Technik betrachtet werden. Mit Fleiß unterließ ich es im Anfang meiner Untersuchung jene Psalmenkommentare heranzuziehen, die in ihren Übersetzungen eine strophische Anordnung des Textes geben. Es mußte die Form aus dem Inhalte und den sprachlichen Erscheinungen erschlossen werden. Wie Prof. Müller zunächst von den Sinnesabteilungen ausging, die ihm der massoretische Text in den räumlichen Absätzen vorschrieb, so fiel mir zuerst das סלה auf, das sich stets am Schlusse eines Gedankenganzen, häufig in Verbindung mit einem Refrain befindet. Von סלה aus leitete ich die Untersuchung ein und ein flüchtiges Durchlesen

einiger Sela-Psalmen brachte mir ein überraschendes Resultat. Ich fand in einer Reihe von Psalmen eine so regelmäßige Wiederkehr der Responsion an bestimmten Stellen, daß deren Existenz keinen Zweifel mehr zuließ. Von den ersten Psalmen, die ich in meine Untersuchung einbezogen, veröffentlichte Prof. Müller unter ausdrücklicher Nennung meines Namens die Psalmen 46, 76 und 140 in seiner Arbeit ‚Strophenbau und Responsion, neue Beiträge' und kommentierte dieselben ausführlich. Ich wurde in der Überzeugung von der Richtigkeit des Responsionsgesetzes noch mehr bestärkt, als ich die Wahrnehmung machte, daß die von mir mit Hilfe der Responsion erkannte Strophenabteilung auch in jenen Kommentaren gegeben wird, die eine strophische Gliederung der Psalmen auf Grund der stichischen Gliedeinheit anerkennen, so in erster Reihe in den Kommentaren von Delitzsch und Bickell. Nur hie und da weichen diese von der richtigen, durch die Responsion gesicherten Abteilung ab; letzterer zumeist aus metrischen Rücksichten, die ihn zur Umgestaltung mancher Stichen veranlassen, ersterer dagegen einfach aus dem Grunde, daß ihm die hervorragende Rolle nicht bekannt war, welche die Responsion zwischen den Stichen sich entsprechender Strophen in der Strophentechnik spielt. Kommentare, die nicht den Stichos, sondern den Vers als Einheit der poetischen Gliederung betrachten, wie Köster, Ewald, Olshausen, Ley u. a. kommen für uns erst in zweiter Reihe in Betracht. Denn 1. kann ein massoretischer Vers, der mitunter drei anstatt der vom ‚Parallelismus membrorum' geforderten zwei Glieder hat, nicht denselben rhythmischen Wert haben, wie ein zweigliedriger Vers, und 2. habe ich im Laufe meiner Untersuchungen die Überzeugung gewonnen, daß tristichische Verse nur dann in voller Ordnung sind, wenn sie in einer und derselben Strophe nicht vereinzelt dastehen. Ein längerer Vers müßte dann entweder tetrastichisch sein wie z. B. in dem weiter behandelten Ps. li der Vers 6, oder es müßten sich neben ihm auch noch andere Tristichen befinden wie Ps. lxxvii, 17—20. Wo ein Tristichon vereinzelt unter lauter Distichen auftritt, wird es sehr wohl geboten erscheinen zu untersuchen, ob nicht der Parallelstichos zum

überschüssigen Gliede ausgefallen, oder auch ob das letztere sich an richtiger Stelle befindet.[1]

Von Zenners System (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, Freiburg im Br. 1896) konnte ich ganz Umgang nehmen, nicht allein, weil dieses vom Verse als Einheit ausgeht, sondern hauptsächlich deshalb, weil ich, trotz ehrlicher Anstrengung und Mühe, eine Strophentechnik nicht verstehen kann, die eine Anzahl von kleineren Psalmen, nur deshalb, weil sie nebeneinander stehen, zu einem einheitlichen ‚Chorliede' zusammenwirft. wie es in diesem Buche z. B. mit Pss. 1—4; 19—21 oder gar mit den Psalmen 6 und 13 geschieht. Auch Responsionen suchte ich in Zenners schematisch und strophisch gegliederten Texten vergeblich, mit Ausnahme von Ps. 132, wo seine durch Versetzung von V. 1 hinter V. 10 erzielte richtige Stropheneinteilung, in entsprechenden Stichen beider Kolumnen deutliche Responsionen zum Vorschein brachte. Daß überhaupt, wenn schon von Strophe und Gegenstrophe gesprochen wird, ein gewisses inneres Verhältnis zwischen zwei oder auch mehreren Strophen herrschen muß, das wußte man lange vor Herrn Zenner. Köster sprach diese Wahrheit über das Verhältnis von Strophe und Gegenstrophe im Jahre 1831[2] aus und leitete sie von dem ‚Parallelismus membrorum' ab; wie in dem Verse die Glieder, so stehen, nach ihm, in der Strophe die Verse als Strophenglieder (ihrem Inhalte nach) in gewissem Verhältnis (synonym, antithetisch, synthetisch und identisch), wenn es wirkliche Gedanken- nicht bloße Wort-Strophen wie die alphabetischen Psalmen sind. Auch Kösters Nachahmer Wocher[3] und Ewald[4] äußern sich mehr oder weniger in diesem Sinne. Aber keiner von ihnen hat die ‚Responsion' in ihrem wahren Wesen erkannt und nachgewiesen, wie wir sie aus Müllers System kennen gelernt haben. Es muß auch hervorgehoben werden, daß bei Köster

[1] Siehe meine Erklärung von Ps. 77, 3. — Ganz richtig verfährt auch Prof. Bickell, wenn er in Ps. 18 (II Sam. 22), z. B., das Glied 49b nach 44a versetzt.

[2] *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, IV. Jahrg. B. I, 47 ff.

[3] *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1834, S. 613 ff.

[4] *Die poet. Bücher d. a. B.*, I, S 95 ff.

nicht ein einziges Beispiel der Responsion sich findet, wie sie MÜLLER zu Dutzenden gegeben hat. Aus dem Vorworte zu MÜLLERS ‚Neuen Beiträgen etc.' erfahren wir überdies, daß ZENNERS autographischer Text vom 132. Psalm, der ihm vorgelegen, keine Spur von einer Andeutung der Responsionen enthielt, daß diese vielmehr erst in einer späteren Publikation ersichtlich gemacht wurden. Man muß sich daher wundern, wenn z. B. DÖLLER[1] in seiner Darstellung der Systeme der Kunstformen der hebr. Poesie mitteilt, es hätten ZENNER und MÜLLER gleichzeitig[2] nachgewiesen, daß es ‚eine charakteristische Erscheinungsform der hebräischen Poesie' gebe, die unter dem Namen ‚Responsion' bekannt ist. Was man unter Responsion versteht, mußte freilich DÖLLER durch wörtliche Zitate aus MÜLLER erklären, indem er des weiteren ausführt, dieser unterscheide sich bei der Aufstellung des Gesetzes der Responsion von ZENNER blos darin, daß er den Stichos, nicht den Vers, als Einheit annimmt. Auf Seite 91 seines Buches hat es den Anschein, daß er gar VETTER zum Auffinder der Responsionsgesetze machen will, indem er dessen Termini (‚Anadiplosis' anstatt ‚Concatenatio') setzt, wenn er die äußeren Erkennungszeichen der Strophik aufzählt, anstatt bei denen ihres Urhebers MÜLLER zu bleiben.

Im folgenden teile ich einige Psalmen in strophischer Gliederung aus einer großen Sammlung mit, die ich einem eingehenden Studium der Kunstformen besonders der Psalmen verdanke. In Anbetracht der so zahlreichen, sich vom Grunde aus widersprechenden Ansichten und Darlegungen für und wider ein hebräisches Metrum, wollen wir hier von metrischen Streitigkeiten absehen. 'Vielleicht gelingt es einmal einem Systeme, das die richtige Strophentechnik erkannt haben wird, auch die Spuren eines sicheren Metrums leichter zu verfolgen, was bisher leider nicht gelungen ist. Emendationen

---

[1] *Rhythmus, Metrik und Strophik,* Paderborn 1899, S. 5.

[2] MÜLLERS Buch ist übrigens zeitlich älter als ZENNERS Aufsatz, ersteres wurde am 15. Oktober 1895 ausgegeben, ZENNERS Arbeit erschien 1896 und zitiert bereits MÜLLERS Propheten.

an manchen fragwürdigen Stichen nehme ich nicht vor, da es in diesem Aufsatze weder auf den Kommentar noch auf die Übersetzung ankommt; ich emendiere nur, wo es mir das behandelte Thema unerläßlich macht.

Psalm XXI.

1 למנצח מזמור לדוד

I

2 יהוה בעזך ישמח מלך
ובישועתך מה יגיל מאד
3 תאות לבו נתתה לו
וארשת שפתיו בל מנעת סלה

4 כי תקדמנו ברכות טוב
תשית לראשו עטרת פז
5 חיים שאל ממך נתתה לו
ארך ימים עולם ועד

6 גדול כבודו בישועתך
הוד והדר תשוה עליו
7 כי תשיתהו ברכות לעד
תחדהו בשמחה את פניך

II

8 כי המלך בטח ביהוה
ובחסד עליון בל ימוט
9 תמצא ידך לכל איביך
ימינך תמצא שנאיך

10 תשיתמו כתנור אש לעת פניך
יהוה באפו יבלעם ותאכלם אש
11 פרימו מארץ תאבד
וזרעם מבני אדם

12 כי נטו עליך רעה
חשבו מזמה בל יוכלו
13 כי תשיתמו שכם
במיתריך תכונן על פניהם

14 רומה יהוה בעזך נשירה ונזמרה גבורתך[1]

[1] Ich schlage folgende Einteilung vor:

2 יהוה בעזך ישמח מלך
ובישועתך מה יגיל מאד
3 תאות לבו נתתה לו
וארשת שפתיו בל מנעת סלה

4 כי תקדמנו ברכות טוב
תשית לראשו עטרת פז
5 חיים שאל ממך נתתה לו
ארך ימים עולם ועד

6 גדול כבודו בישועתך
הוד והדר תשוה עליו
7 כי תשיתהו ברכות לעד
תחדהו בשמחה את פניך

8 כי המלך בטח ביהוה
ובחסד עליון בל ימוט

9 תמצא ידך* לכל איביך
ימינך תמצא שנאיך
(10) תשיתמו כתנור** אש
לעת פניך יהוה

ב[חרון] אפ[ך ת]בלעם
ותאכלם [כמו] אש
11 פרימו מארץ תאבד
וזרעם מבני אדם

(12) כי נטו עליך רעה
חשבו מזמה בל יוכלו
13 כי תשיתמו שכם
במיתריך תכונן על פניהם

14 רומה יהוה בעזך
נשירה ונזמרה גבורתך

* Vgl. ימינך יהוה נאדרי בכח
ימינך יהוה תרעץ איב

** = כבתנור.

[D. H. Müller.]

Dieser Psalm gehört zu denjenigen, in denen die erste Strophe und ihre Stichenzahl durch סלה genau markiert sind. Er besteht demnach aus lauter Vierzeilern und bildet, wenn man von dem schließenden Distichon (V. 14), das fast einhellig als Schlußgesang aufgefaßt wird (EWALD, DELITZSCH, WELLHAUSEN, DUHM u. a.), absieht, zwei Kolumnen zu je drei Strophen. Die Zweiteilung des Gedichtes wird auch von den Erklärern eingehalten, die, wie z. B. OLSHAUSEN, keine strophische Gliederung in ihm zu finden glauben. Manche Erklärer unterscheiden sich in Bezug auf die Zweiteilung dadurch, daß sie entweder Vers 8 zum ersten Teile rechnen oder, indem sie diesen Vers als Responsorium für den Chor betrachten (DUHM). Aber die obige Abteilung, bei der die Responsionen zwischen den Stichen einzelner Strophen einerseits und den Stichen von in beiden Kolumnen sich gegenüberstehenden Strophen andererseits so klar und deutlich hervortreten, lassen keinen Zweifel darüber, daß der Schluß des ersten Teiles nach Vers 7 anzusetzen ist.

So korrespondieren die beiden Kolumnen mit einander durch die ersten Zeilen der je ersten Strophen wörtlich und gedanklich, durch כי תשיתהו (V. 7a) und כי תשיתמו (V. 13a), פניך (V. 7b) und פניהם (V. 13b) wörtlich. Daß 2b mit 8b und 5b mit 11b (und in etwas weiterem Sinne auch 5a und 11a) gedanklich,[1] teils in demselben Sinne, teils antithetisch korrespondieren, wird wohl niemand bestreiten. Auch die Inclusio ישמח und בשמחה (V. 2 und V. 7) weist darauf hin, daß der erste Teil des Psalms sich nur bis V. 7 erstreckt.

Die Responsionen, sowohl in Worten als auch in Gedanken, in den Strophen des ersten Teiles fallen so sehr ins Auge, daß man sich wundern muß, wenn sie bis jetzt nicht beachtet worden ist. Entgegen der Anschauung desjenigen, der die Responsion als zufällige Erscheinung in der hebräischen Poesie erklären will und meint ,sie gehöre als Kleinmittel poetischer Diktion der Gesammtliteratur an,

---

[1] ארך ימים (5b) wird, trotz DELITZSCH u. a., nicht ‚Lebenslänge', sondern wirkliche Vererbung des Thrones sein. Im Hinblick auf יראה זרע יאריך ימים (Jes. 53, 10) bildet V. 11 in beiden Gliedern eine klassische Antithese zu V. 5.

wo sie eben so häufig beabsichtigt wie unabsichtlich auftrete',[1] muß man aus so scharf ausgeprägten Übereinstimmungen von Worten und Gedanken, ja von ganzen Gliedern an genau sich entsprechenden Stellen einzelner Strophen, wie sie uns in 3a und 5a, in 4b und 6b entgegentreten, vielmehr den Eindruck gewinnen, daß dies nicht bloßer Zufall, sondern beabsichtigte Verstechnik ist, die mit zu dem auf dem ‚Parallelismus' beruhenden Wesen der althebräischen Poesie gehört.

In der zweiten Hälfte des Gedichtes ist die kunstvolle Verkettung zwischen entsprechenden Versgliedern der einzelnen Strophen nicht mehr so häufig wie in den Strophen des ersten Teiles und es scheint auch, daß in den meisten Psalmen, deren erste Teile noch so kunstvoll strophisch gebaut sind, die Formen gegen das Ende immer einfacher und regelloser werden, indem die äußerlichen Kunstformen nur spärlich auftreten oder auch ganz verschwinden. Wir werden Gelegenheit haben, diese Erscheinung auch in anderen Psalmen zu beobachten. Von der Vernachlässigung der Form zeigt übrigens auch Vers 10 mit seinen übermäßig langen, den Rhythmus des Gedichtes störenden Stichen. Herr Prof. Bickell hilft dieser Störung dadurch ab, daß er durch Einschiebung von כחציר יבש nach תשיתמו aus dem Verse ein Tetrastichon herstellt, allein er befindet sich dann nur im Gegensatz zur fast allgemeinen Auffassung von V. 14, wegen des ausgesprochenen Charakters einer Doxologie, als Choral- oder Schlußvers, wenn er diesen Vers mit dem vorhergehenden zu einer Strophe vereinigt. Lehrt doch Prof. Bickell selbst, daß solche Verse nicht nach jeder Strophe stehen müssen und häufig nur zweimal oder auch bloß einmal, am Anfang oder Ende eines strophischen Psalms, wie z. B. Ps. 46, anzutreffen sind.[2] Dem ganzen Inhalte nach bezieht sich V. 14 mehr auf den ganzen Psalm, auf dessen Anfang er durch seinen ersten Stichos zurückgreift und scheint ebensowenig direkte Fortsetzung von V. 13 zu sein, wie der Refrain in Vv. 8 und 12 des Ps. 46, den Prof. Bickell als solchen anführt, zu den ihnen vorangehenden Versen.

[1] Grimme, *Psalmenprobleme*, Freiburg 1902 S. 149.

[2] *Carmina veteris testamenti metrice* S. 233.

Psalm LXXVII.

1 למנצח על ידותון לאסף מזמור
2 קולי אל אלהים ואצעקה
קולי אל אלהים והאזין אלי

I. Strophe.

3 ביום צרתי יהוה דרשתי
ידי לילה [נגדה......]
[עיני] נגרה ולא תפוג
מאנה הנחם נפשי
4 אזכרה אלהים ואהמיה
אשיחה ותתעטף רוחי סלה

I. Gegenstrophe.

8 הלעולמים יזנח יהוה
ולא יוסיף לרצות עוד
9 האפס לנצח חסדו
גמר אמר לדר ודר
10 השכח חנות אל
אם קפץ באף רחמיו סלה

II. Strophe.

5 אחזת שמרות עיני
נפעמתי ולא אדבר
6 חשבתי ימים מקדם
7 שנות עולמים: אזכרה
והגיתי [1]בלילה עם לבבי
אשיחה ויחפש רוחי

II. Gegenstrophe.

11 ואמר חלותי היא
שנות ימין עליון
12 אזכיר מעללי יה
כי אזכרה מקדם פלאך
13 והגיתי בכל פעלך
ובעלילותיך אשיחה

---

14 אלהים בקדש דרכך
מי אל גדול כאלהים
15 אתה האל עשה פלא
הודעת בעמים עזך
16 גאלת בזרע עמך
בני יעקב ויוסף סלה

17 ראוך מים אלהים
ראוך מים יחילו
אף ירגזו תהמות
18 זרמו מים עבות
קול נתנו שחקים
אף חצציך יתהלכו

19 קול רעמך בגלגל
האירו ברקים תבל
רגזה ותרעש הארץ
20 בים דרכך
ושביליך במים רבים
ועקבותיך לא נודעו

21 נחית כצאן עמך
ביד משה ואהרן
. . . .

Auch in diesem Psalm wird durch סלה nach Vers 4 die erste Strophe markiert. Daß aber auch für die folgenden Strophen kein anderes Maß als der Sechszeiler anzunehmen ist, darüber belehren uns die folgenden סלה, die ebenfalls hinter Sinnabteilungen auftreten, die aus je sechs Stichen bestehen. Freilich bietet die erste Strophe, die scheinbar nicht aus sechs Stichen besteht, einige Schwierigkeiten. Herr Prof. Bickell sucht die Hauptschwierigkeit

[1] MT. נגינתי

dadurch zu beheben, daß er, um ein Hexastichon zu erlangen, das zweite Glied von V. 3 ganz streicht, ohne einen Grund für diese Streichung anzugeben. Sicherlich hat ihn die Unzuverlässigkeit des Textes, der ohne Zweifel korrupt ist, dazu veranlaßt. Aber mir scheint der ‚parallelismus membrorum‘ in dem, was von V. 3 übrig bliebe, denn doch kein passender zu sein. Der in מאנה הנחם נפשי liegende Gedanke steht nämlich in keinem parallelen Verhältnis zu דרשתי. Dagegen ist der Parallelismus von יום und לילה auch sonst sehr häufig anzutreffen[1]; auch מאנה הנחם entspricht dem ולא תפוג zweifellos vollkommen. In der Tat bieten uns zwei alte Versionen die Grundlage, auf welcher der entstellte Text sich leicht rekonstruieren ließe. Targum übersetzt nämlich: ‚Mein Auge vergießt Tränen ohne Aufhör‘ und LXX haben נגדה an Stelle von נגרה gelesen. Es ist also höchst wahrscheinlich, daß beides, sowohl נגדה = נגדו als auch נגרה festzuhalten und daß für ידי, zu dem das letztere nicht gut paßt, עיני zu setzen ist. Daraus ergibt sich die ursprüngliche Gestalt von V. 3, der beiläufig wie folgt gelautet haben mag:

ביום צרתי אדני דרשתי
ידי לילה נגדו . . . .[2]
עיני נגרה ולא תפוג[3]
מאנה הנחם נפשי.

In der Übersetzung würde die Strophe lauten:

Am Tage meiner Not suche ich den Herrn,
Meine Hand ist des Nachts gegen ihn gestreckt,
Mein Auge fließt ohne Aufhör,
Meine Seele will sich nicht trösten lassen.

Wenn wir nun Ewald folgen, der in seiner strophischen Abteilung dieses Psalms den Vers 2 als Einleitung[4] von der ersten

[1] Man vgl. a. a. S.: Ps. 19. 3; 42, 9; 88, 2; 92, 3; 121, 6. Hiob 3, 3.

[2] Zu נגדו wäre als Prädikat etwa Perf. oder Part von פרש oder שטח zu ergänzen. Targ. hat hier שרית עלי נבואה בליליא. Man wäre versucht an: יד י[הוה] לילה נחה עלי oder ähnliches zu denken.

[3] Zu vergleichen Threni 3, 49: עיני נגרה ולא תדמה מאין הפגות.

[4] Ewald nennt solche einleitende kleine Teile: ‚Vorspiel‘. *Die poet. Bücher* I, S. 124 f.

Strophe absondert, so ergibt sich uns aus Vv. 3, 4 eine rhythmisch schöne und wohlgeordnete sechsstichische Strophe, die sowohl mit ihrer Gegenstrophe als auch mit der zweiten Strophe durch auffallende Wort- und Sinnresponsionen an gleichen und entsprechenden Stellen mehrfach verbunden ist. Es korrespondieren nämlich 3c (ולא תפוג) mit 9a (האפס) synonym und 4a (אזכרה) mit 10a (השכח) antithetisch. Die Responsion der je letzten Zeilen in der ersten und zweiten Strophe ist zu sehr ins Auge fallend, als daß auf sie erst hingewiesen werden müßte.

Die zweite Strophe (V. 5—7) korrespondiert vielfach durch Worte und Gedanken mit ihrer Gegenstrophe (V. 11—13). Es muß nämlich die massoretische Trennung der Verse 6 und 7 aufgehoben und nach אזכרה in V. 7 das Sôf-pasuk gesetzt werden, wie es schon LXX und Syrer taten und auch Bickell und Duhm tun. Das אזכרה in V. 12b ist dann Responsion zu diesem in V. 7 (resp. 6b) und nicht etwa, wie Duhm meint, ‚gedankenlose Wiederholung' von 12a. Für das nun des verbum regens entbehrende נגינתי, das auch sonst keinen rechten Sinn ergibt, haben LXX: καὶ ἐμελέτησα (das folgende Komma ist selbstverständlich nicht am Platze); es ist also klar, daß hier והגיתי zu lesen ist, welches dem אשיחה des zweiten Halbverses parallel ist (Duhm) und auch mit 13a korrespondiert. Die gleichlautenden Wörter: אזכרה, והגיתי und אשיחה bilden in den je drei letzten Zeilen der zweiten Strophe und Gegenstrophe nicht nur identische Gedanken-, sondern auch klangvolle und schöne Wortresponsionen.

Die beiden besprochenen Strophenpaare scheinen einleitender Teil zu sein zu dem was folgen soll. Die mißliche verzweifelte Lage ruft Reminiszenzen aus der herrlichen Vergangenheit des Volkes hervor. Leider sind diese Verse nicht zu Ende geführt und wir besitzen nur den Teil eines an Inhalt und poetischer Kraft reichen Gedichtes, das an die herrlichen Gesänge Psalm 18 (II Sam. 22) und Habakuk 3 erinnert. Auch dieses Stück scheint aus Sechszeilern bestanden zu haben, wie man aus סלה nach V. 16 schließen kann. Die vierte Strophe scheint nach V. 21 abgebrochen (Duhm).

Psalm LI.

1 למנצח מזמור לדוד
2 בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע

I

3 חנני אלהים כחסדך
כרב רחמיך מחה פשעי
4 הרב(ה) כבסני מעוני
ומחטאתי טהרני
5 כי פשעי אני ארע
וחטאתי נגדי תמיד

6 לך לבד חטאתי
והרע בעיניך עשיתי
למען תצדק בדברך
תזכה בשפטך
7 הן בעון חוללתי
ובחטא יחמתני אמי

II

8 הן אמת חפצת בטחות
ובסתם חכמה תודיעני
9 תחטאני באזוב ואטהר
תכבסני ומשלג אלבין
10 תשמיעני ששון ושמחה
תגלנה עצמות דכית

11 הסתר פניך מחטאי
וכל עונתי מחה
12 לב טהור ברא לי אלהים
ורוח נכון חדש בקרבי
13 אל תשליכני מלפניך
ורוח קרשך אל תקח ממני

---

14 השיבה לי ששון ישעך
ורוח נדיבה תסמכני
15 אלמדה פושעים דרכיך
וחטאים אליך ישובו
16 הצילני מדמים אלהים [אלהי תשועתי]
תרנן לשוני צדקתך

17 אדני שפתי תפתח
ופי יגיד תהלתך
18 כי לא תחפץ זבח ואתנה
עולה לא תרצה
19 זבחי אלהים רוח נשברה
לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה

Der Psalm schließt, wie allgemein und schon sehr früh erkannt wurde, mit V. 19. Die letzten Verse, die übrigens in krassem Widerspruch zum ganzen Inhalt des Gedichtes, besonders aber zu Vv. 15—19 stehen, haben mit dem Psalm nichts zu tun und sind als späterer Zusatz zu betrachten, den man hinzufügte, als der ursprünglich offenbar individuelle Psalm in gottesdienstliche Verwendung kam. So urteilte schon Ibn Esra über diese zwei Verse, indem er die Meinung eines spanischen Gelehrten[1] anführt, ohne sie zu widerlegen. Er billigte diese Ansicht, sonst pflegen derartige antitraditionelle Ansichten von ihm nicht ohne spöttische Kritik aufgenommen zu werden — und was Ibn Esra recht war, dürfte uns heute um so weniger

[1] Dessen Kommentar zur Stelle: אמר אחד מחכמי ספרד כי אלה השנים פסוקים הוסיפם אחד מהחסידים שהיה בבבל שהיה מתנפל לפני השם ומתפלל במזמור הזה

ketzerisch anmuten! Und doch meint Baethgen (nach Smend), die Verse 20—21 stünden gar nicht in Widerspruch zu 18—19, sondern bilden bloß einen Gegensatz, den der Dichter zwischen der besseren Zukunft und der traurigen Gegenwart sich vorstellt. Baethgen möchte 20—21 auch noch deshalb nicht preisgeben, weil der Psalm eines passenden Schlusses entbehren würde. Für unsere Untersuchung genügt jedoch die Tatsache, daß der Psalm bis V. 19 gleiche sechszeilige Strophen aufweist.

Diese einzig richtige Einteilung in sechsstichische Strophen hat Herr Prof. Bickell erkannt. Dagegen setzt Delitzsch gemischte Stichenzahl voraus, während Duhm Tetrastichen annimmt. Uns gibt die Responsion ein sicheres Mittel an die Hand, die Strophen dieses Psalms auseinander zu halten.

Der Psalm zerfällt also in drei Teile zu je zwei sechszeilige Strophen. Die Art, wie der Dichter von der Responsion Gebrauch gemacht hat, scheint eine ihm eigene zu sein. Er bedient sich mit Vorliebe des Chiasmus. So korrespondieren 4a mit 9b und 4b mit 9a wörtlich und gedanklich und auch die auffallende Responsion von 3b und 11b, d. h. zwischen den je zweiten Stichen in der ersten Strophe des ersten und der zweiten Strophe des zweiten Teiles, dürfte auf dem chiastischen Strophenbau beruhen. Vielleicht entspringt auch dieser chiastischen Technik die Erscheinung der Concatenatio gerade in diesem Psalm, die sonst in den Psalmen nur ganz selten auftritt. Hier erscheint sie mehrere Male: zwischen der I. und II., zwischen der II. und III. und zwischen der V. und VI. Strophe. Auch das so seltene בטחות möchte ich durch die Concatenatio erklären, daß es hier am richtigen Platze wäre; es bildet, wie mir scheint, nicht allein Responsion zu 6a und 11a, als Wortspiel nämlich (בטחות und חטאתי),[1] sondern verkettet auch den Anfang des II. Teiles mit dem Ende des ersten.

Wort- und Sinn-Responsionen sind ferner in diesem Psalm noch folgende: 5a und 7a; 9a und 12a (teils wörtlich, teils synonym) 6c

[1] Vergleiche bei Müller über die Wortresponsion von שרף und פרש in Jesaia 1, V. 7 und 15. *Die Propheten* etc. S. 75.

(תצדק) und 12a (לב טהור) sinnverwandt, ebenso 6d (תזכה) und 12b (רוח נכון). Auch beide Stichen in 15 bilden eine treffliche Antithese zu V. 18, indem der Dichter die Sünder belehren möchte, daß Gott Erkenntnis דרכיך und Besserung ישובו lieber mag, als alle Art Opfer. Ich nehme keinen Anstand in בסתם und חכמה (V. 8) eine gedankliche antithetische Responsion zu הרע בעיניך in V. 6 zu sehen und darin die kunstvolle Ausführung der oben angedeuteten chiastischen Technik von 3b und 11b zu konstatieren. Es findet also Responsion statt, nicht bloß in 3b und 11b, sondern auch in 6b und 8b. Aus dem Sinne dieser Verse ergibt sich für eine solche antithetische Responsion kein Hindernis. In Vers 6 bekennt sich der Dichter zu einer Sünde, die er gegen Gott allein begangen, die nur ihm mißfallen könne, in der großen Öffentlichkeit aber nichts Böses bedeute; in Vers 8 hingegen beruft er sich auf den Gefallen, den Gott an innerer Wahrheit finde und erbittet sich von ihm die Unterweisung in der ,Weisheit', dem absolut Guten und Gottgefälligen, das, dem menschlichen Auge verborgen, im Innern des Herzens wurzelt, ohne nach außen zu glänzen. Diese Auffassung wäre freilich ein Grund mehr die Echtheit der Überschrift, die vielmehr von einer in der Öffentlichkeit Ärger erregenden Tat spricht, zu bezweifeln und denen von den Erklärern beizupflichten, die es ohnedies, wenn auch aus anderen Gründen, tun (Olshausen, Baethgen). Es liegt hier ein rein individueller Psalm vor, der später einmal aus irgend einem Anlasse mit dem Zusatz von 20—21 in den Gebrauch der Gemeinde eingeführt wurde und zwar zu einer Zeit, als die Mauern Jerusalems niedergerissen waren und man die Restauration und die Wiedereinführung des Opferkultus erhoffte und erflehte.

Nachdem dieser Aufsatz bereits niedergeschrieben war, wurde ich auf die Behandlung und strophische Gliederung dieses Psalms durch Nivard Schlögl in dieser *Zeitschrift* (Band xv, S. 265) aufmerksam gemacht, wo die Responsionen ebenfalls zur Geltung kommen. Allein ich kann der Einteilung Schlögls aus mehrfachen Gründen nicht zustimmen. Wie gesagt, gehören 20—21 nicht zum Psalm und sind späterer Zusatz; sie können also nicht mit 19 eine Strophe

bilden. Es ist aber auch nicht einzusehen, weshalb, wenn man diese Verse durchaus als echt erklären will, sie denn in verstümmelter Form wiedergegeben werden sollen, um nur תרצה (anstatt יעלו על מזבחך פרים) am Schlusse als Responsion zu 18b zu gewinnen. Es ist der Responsionstheorie wenig damit gedient, wenn man Responsionen fabriziert und sich nicht mit den tatsächlich vorhandenen begnügt. Gezwungen und willkürlich ist auch die Einschaltung von יהוה (weshalb denn nicht אלהים, da ja im ganzen Psalm konsequent אלהים steht?) in 6a und 19b, um Responsionen zu gewinnen. Das ist ja leicht, denn es gibt von hundert Psalmversen kaum neunzig, in die sich ein solches יהוה nicht einschieben ließe. Auch 14a muß nicht Responsion an entsprechender Stelle sein zu 10a; es hieße, die Freiheit des Dichters auf das minimalste herabsetzen, wenn er in einem nach den Gesetzen der Responsion gebauten Gedichte nicht einen Ausdruck gebrauchen dürfte, der sich auch an nichtentsprechender Stelle findet. Für die ‚Wechselstrophe' Zenners habe ich nicht genug Verständnis und kann mich nicht für eine Strophenabteilung entscheiden, welcher der Vers und nicht der Stichos als Einheit zugrunde liegt.

Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter.

Von

R. Geyer.

1. Maʿn ibn 'Aus.

Die Sammlung der Gedichte des Maʿn ibn 'Aus, welche Paul Schwarz nach der einzigen erhaltenen Handschrift des Escorial vor kurzem herausgegeben hat, rührt von dem andalusischen Philologen al-Qâlî her, der in der ersten Hälfte des iv. Jahrh. H. lebte, stammt also aus einer so späten Zeit, wie nur wenige Dîwânrezensionen älterer Dichter. Dieser Übelstand macht sich denn auch in dem Zustande der überlieferten Gedichte lebhaft fühlbar. Von den 21 Stücken, welche die Escorialhandschrift enthält, können nur drei, nämlich i, iv und xi, als annähernd vollständige Qaṣîden gelten; alle anderen sind kurze Zitate aus verlorenen Gedichten. Gegen die naheliegende Vermutung, daß die in Reim und Versmaß übereinstimmenden Stücke ii und xx einem und demselben Gedichte entstammen, wobei xx den Anfang der Qaṣîdah darstellte, während ii dem Ende angehört, spricht der Umstand, daß ii ein Loblied ist, wogegen xx aus einem Hijâ'gedichte stammt; die Vereinigung von Hijâ' und Madîḥ in einer Qaṣîdah ist aber äußerst selten. Auch hier also haben wir es mit keinem größeren Stücke zu tun.

Die Sammlung al-Qâlîs hat aber mehr als die von Schwarz herausgegebenen 21 Stücke umfaßt; der Schluß des Dîwâns fehlt nämlich, wie der Herausgeber S. 19 berichtet, da die Handschrift unvollständig ist. Der Umfang des abhandengekommenen Teiles läßt

sich natürlich nicht mehr bestimmen; da aber von den 257 Versen des erhaltenen Teiles 109 uns auch in anderen Quellen vorliegen (vgl. die Stellennachweise bei SCHWARZ S. 21 f. und weiter unten), während wir 81 dem Ma'n zugeschriebene Verse kennen (s. unten), die in dem Bruchstücke der Escorialhandschrift nicht vorkommen, so ließe sich nach der Gleichung x : 81 = 257 : 109 der Schluß ziehen, der verloren gegangene Teil der Sammlung al-Qâlîs müsse ungefähr 186 Verse umfaßt haben. Diese Zahl müßte aber noch nach zwei Seiten hin einer Korrektur unterzogen werden. Da nämlich angenommen werden darf, daß am Schlusse des Dîwâns die weniger bekannten und daher auch seltener zitierten Stücke gestanden haben werden, so hätte man den sich aus der oben gemachten Rechnung ergebenden Betrag nach oben abzurunden; bedenkt man andererseits aber, daß gewiß nicht alle 81 hier zusammengestellten Verse dem al-Qâlî bekannt gewesen oder von ihm in den Dîwân aufgenommen worden sein dürften, so muß das Ergebnis der erwähnten Gleichung wesentlich eingeschränkt werden, so daß man auf einen wahrscheinlichen Bestand von etwa 100 Versen für den verlorenen Teil der Sammlung käme. Aber auch das ist natürlich sehr unsicher.

Der Textzustand der überlieferten Stücke muß im allgemeinen als ein guter bezeichnet werden; um so schlimmer steht es mit dem Zustande der einzelnen Gedichte selbst. Die bei weitem meisten davon sind, wie schon bemerkt, Bruchstücke von sonst verlorenen Qaṣîden, von denen nur vier noch durch anderweitig angeführte, im Dîwân aber fehlende Verse vertreten sind. Da ist es nun merkwürdig, daß in zweien von diesen vier Fällen die betreffenden Ergänzungsverse aus einem anderen Werke desselben al-Qâlî, der der Sammler des vorliegenden Dîwâns sein soll, nämlich aus seinen Nawâdir, die ich in der Pariser Handschrift (Suppl. Ar. 1935) benutzen konnte, stammen; und zwar sind sie da nicht etwa als einzelne Verse zitiert, so daß man allenfalls auf ein zufälliges Zusammentreffen schließen könnte, sondern beide Male in engem Zusammenhange mit den betreffenden Stücken des Dîwâns. Der eine Fall betrifft die

große Qaṣîdah i, deren Ende in den Nawâdir mit Einschub des weiter unten verzeichneten Fragm. xiv zwischen V. 52 und 53 der Schwarz'schen Ausgabe angeführt wird, der andere das Stück ix des Dîwâns, das aber in den Nawâdir nicht mit drei, sondern mit fünf Versen zitiert ist (Dîw. ix + Fragm. xii). Man braucht deswegen nicht an der Identität des Verfassers der Nawâdir mit dem Sammler des Dîwâns zu zweifeln; der Schluß auf eine Nachlässigkeit al-Qâlîs liegt näher. Auch in den übrigen zwei von den oben bezeichneten vier Fällen stehen die Ergänzungsverse an ihren Anführungsstellen in Zusammenhang mit Stücken der betreffenden Dîwângedichte; so wird bei al-ʿAinî i 20 und im Kommentar zur Durrah 176 das Stück viii des Dîwâns (unter Weglassung von V. 5) durch Anhängung von Fragm. xviii ergänzt, so wird Lis. xiv 248 der Maṭlaʿvers des Gedichtes xx mit Fragm. xi 1 zusammen angeführt und steht bei al-Jawâlîqî im Kommentar zu 'Adab al-kâtib 176[a] Fragm. xi 2 in der Reihenfolge zwischen Dîw. xx 1—4 und 13.

Damit kommen wir auf die Frage der Versfolge in den Gedichten. Die verschiedenen Stellen, an denen längere Versreihen aus den Qaṣîden zitiert werden, weisen in dieser Hinsicht auch viele Widersprüche auf. Am besten steht es noch mit Gedicht i, wo nur die Anordnung der Verse 25 und 26 eine ernstliche Betrachtung verdient. Hier sind zwei Gruppen von Zitaten zu unterscheiden; die eine, die der Anordnung des Dîwâns folgt, wird gebildet von der Baṣrischen Ḥamâsah (s. Schwarz p. 21) und jener des al-Buḥturî. Die andere Gruppe verstellt die beiden Verse gegen einander, was meines Erachtens einen glatteren Gang der Rede bewirkt; ihr gehören merkwürdiger Weise die Nawâdir des al-Qâlî an, sowie das 'Adabwerk von al-Ḥuṣrî am Rande von ʿIqd. Auch hier ergibt die Vergleichung also einen Vorzug der Überlieferung der Nawâdir gegenüber der des Dîwâns. Bei Gedicht viii stimmen alle Zitate in der Weglassung von V. 5 überein (die Angabe bei Schwarz p. 21 in Betreff der Stelle bei al-ʿAinî i 20 ist irrig); al-ʿAinî und al-Ḫafâjî hängen dafür Fragm. xviii an, wie schon erwähnt. Die Weglassung von V. 5 verursacht in dem Gefüge des Gedichtes keine Lücke;

Fragm. xviii kann aus dem bei al-ʿAinî i 24 und im Kommentar zur Durrah, angeblich aus der Sprichwörtersammlung al-Maidânîs,[1] zitierten Bruchstücke stammen, über dessen Autor nichts gesagt wird. Ob es etwa von Maʿn selbst ist, kann daher nicht bestimmt werden; positive Gegengründe lassen sich auch nicht beibringen. Das Stück lautet:

فَيَا عَجَبًا لِمَن رَبَّيْتُ طِفْلًا   أُلَقِّمُهُ بِأَطْرَافِ ٱلْبَنَانِ
أُعَلِّمُهُ ٱلرِّمَايَةَ كُلَّ يَوْمٍ   فَلَمَّا ٱسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي
أُعَلِّمُهُ ٱلرِّوَايَةَ كُلَّ وَقْتٍ   فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هَجَانِي
أُعَلِّمُهُ ٱلْفُتُوَّةَ كُلَّ يَوْمٍ   فَلَمَّا طَرَّ شَارِبُهُ جَفَانِي

Dieses Stück würde sich glatt an Dîw. viii 6 anschließen und ich hätte auch keinen Anstand genommen, es unter die Fragmente des Maʿn einzureihen, wenn nicht an beiden Anführungsstellen unmittelbar voran die Notiz ginge, daß Ibn Duraid das Gedicht viii dem Mâlik ibn Fahm zuschreibe (vgl. Schwarz p. 9). Es ist aus dem Zusammenhang der Stelle nicht klar, ob dies auch von den oben wiedergegebenen vier Versen gilt oder nicht. (Über die Echtheitsfrage siehe weiter unten). Auf die Unordnung, die in Nr. xi durch die Einschiebung der Verse 24, 25 und 41, 42 verursacht ist, hat schon Schwarz p. 9 hingewiesen; nur hat er übersehen, daß V. 24 den Doppelreim hat und auch durch den Inhalt als Anfangsvers eines Gedichtes gekennzeichnet ist. Wie diese vier Verse hier hereingekommen sind, soll bei der Untersuchung über die Echtheit der Gedichte weiter unten besprochen werden. In Nr. xx ist von dem Beginn des Gedichtes nur V. 1 erhalten, dem sich, wie schon oben gezeigt, Fragm. xi 1 unmittelbar anschließt; dann scheint eine ziemlich große Lücke zu sein. Hinter V. 4 wäre nach al-Jawâlîqî (s. o.) Fragm. xi 2 einzufügen. Die Zitate in der Ḥamâsah des ʾAbû Tammâm und von Baṣrah, bei al-ʿAinî, in Ḫiz. und Maʿâhid, bei al-Ḥuṣrî, aṣ-Ṣafadî und al-Fâsî (vgl. die Stellennachweise bei Schwarz p. 22 und hier weiter unten) stimmen alle darin überein, daß sie den V. 12

[1] Ich habe das Zitat in Freytags Ausgabe nicht finden können.

vor den V. 8 setzen; tatsächlich stünde V. 12 sehr gut zwischen V. 7 und 8, wo er die Drohung gegen den boshaften Vetter, sich bei weiterer Fortsetzung der Feindseligkeiten durch keine Rücksichten mehr von deren Erwiederung mit Gleichem abhalten lassen zu wollen, treffend einleiten würde, während er zwischen die allgemeineren Maximen in V. 11 und 13 doch nur äußerlich paßt.

Die Frage nach der Echtheit der Gedichte wird im allgemeinen im günstigen Sinne beantwortet werden können. Die von Schwarz nur berührte Tatsache, daß die Verse 4, 5, 19, 21, 22 und 23 des II. Gedichtes auch im Dîwân der al-Ḫansâ' vorkommen, wird durch die Erwägung zu erklären sein, daß in die Trauerlieder jener Dichterin, in denen ja naturgemäß das Madîḥ eine große Rolle spielt, leicht Lobverse aus fremden Dîwânen eingeschoben werden konnten; der umgekehrte Vorgang wäre viel weniger wahrscheinlich, und so können wir mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß die genannten Verse eher aus den Liedern des Ma'n in die der al-Ḫansâ', als umgekehrt übernommen sein dürften. Eine ähnliche Erwägung wird zu Gunsten der Echtheit jener Verse des Gedichtes XI geltend zu machen sein, die in dem Stücke Nr. XL des Dîwâns von Ḥâtim Ṭai' wiederkehren. In welchem Maße die Übernahme fremder Verse, die ,von der Freigebigkeit handelten', in das Liederbuch des Ḥâtim stattgefunden hat, ist von Schulthess im Vorwort zu seiner Ausgabe S. 10 ausführlich dargestellt. Ja, wir können unbedenklich nicht nur die übereinstimmenden, sondern alle 15 Verse des bezeichneten Stückes im Dîwân Ḥâtim für unseren Dichter reklamieren. Wenn Schwarz (p. 9) die Unechtheit jener Verse bei Ma'n ohneweiters als erwiesen annimmt, so scheint er dazu blos durch die chronologische Erwägung, daß Ḥâtim älter ist als Ma'n, bestimmt worden zu sein. An eine direkte Entlehnung so vieler Verse in Einem Gedichte durch den Dichter selbst, wie sie Schwarz nebenbei als möglich hinstellt, ist im Ernst doch nicht zu denken. Müssen wir somit für die Echtheit der betreffenden sieben (nicht sechs, wie Schwarz p. 21 anführt) Verse (23, 26, 35, 36, 44, 28, 30) des XI. Gedichtes eintreten, so wird dieselbe Erwägung, die uns dazu bestimmte, auch dahin führen, die schon

von SCHWARZ als eingeschoben erkannten Verse 41 und 42 als wahrscheinlich unecht zu bezeichnen; so wie es nämlich nahe lag, besonders gelungene Lobverse der al-Ḫansâ' und ausschweifendes Lob der Freigebigkeit enthaltende Gedichte dem Ḥâtim zuzuschreiben, ebenso leicht konnte es geschehen, daß Verse, in denen die Milde gegen Verwandte, auch wenn sie mit Undank gelohnt würde, als besondere Tugend gepriesen ward, dem Ma'n ibn 'Aus unterschoben wurden; scheint er doch den Grund zu seinem Dichterruhme durch die Stelle in seiner Qasîdah I V. 21 ff. gelegt zu haben, an der er sich in diesem Sinne viele Verse hindurch in immer neuen Wendungen ergeht ('Ag. x 167; vgl. SCHWARZ p. 16). Ganz in diesem Sinne ist XI 42 gehalten und dürfte auch deswegen in den Dîwân des Ma'n aufgenommen worden sein; V. 41 ist dann wohl nur der Nachbarschaft wegen mitgegangen. Ob V. 24 und 25, die ebenfalls ganz sicher unecht sind, auch ursprünglich demselben Gedichte angehörten wie jene beiden, kann man selbstverständlich heute nicht mehr feststellen; jedenfalls bildeten sie den Beginn einer selbständigen Qaṣîdah. Ged. VIII wird von Ibn Duraid dem Mâlik ibn Fahm al-'Azdî zugeschrieben (s. o.; vgl. SCHWARZ p. 9). Die Stichhältigkeit dieser Behauptung entzieht sich unserer Untersuchung; ist sie aber richtig, so dürfte das Stück seine Aufnahme in das Liederbuch des Ma'n ebenfalls dem Umstande zu verdanken haben, daß darin von der Schonung eines nahen Verwandten trotz allerlei Übeltaten die Rede ist. Der Vollständigkeit halber sei übrigens darauf hingewiesen, daß VIII 7 nach Lis. IV 191 und Tâj II 376 (سدد) von Ibn al-Barrî dem 'Uqail ibn 'Ullafah vindiziert wird; voran geht nach dieser Quelle folgender Vers:

فَلَا ظَفِرَتْ يَمِينُكَ حِينَ تَرمِى   وَشَلَّتْ مِنْكَ حَامِلَةُ ٱلْبَنَانِ

V. XIII 1 soll nach Ḫiz. III 258 aus einem Gedichte des Ḥassân ibn al-Gadîr al-'Âmirî stammen, von dem folgende fünf Verse zitiert werden:

لِأَىِّ زَمَانٍ يَخْبَأُ ٱلْمَرْءُ نَفْعَهُ   غَدًا بَلْ غَدٌ لِّلْمَوْتِ غَادٍ وَّرَائِحُ
إِذَا ٱلْمَرْءُ لَمْ يَنْفَعْكَ حَيًّا فَنَفْعُهُ   أَقَلُّ إِذَا رُصَّتْ عَلَيْهِ ٱلصَّفَائِحُ
رَأَيْتُ رِجَالًا يَكْرَهُونَ بَنَاتِهِمْ   وَهُنَّ ٱلْبَوَاكِى وَٱلْجُيُوبُ ٱلنَّوَاضِحُ

وَلِلْمَوْتِ سَوْرَاتٌ بِهَا تَنْقُصُ ٱلْقُوَى   وَتَسْلُو عَنِ ٱلْمَالِ ٱلنُّفُوسُ ٱلشَّحَائِحُ
وَمَا ٱلنَّأْىُ بِٱلْبُعْدِ ٱلْمُفَرِّقِ بَيْنَنَا   بَلِ ٱلنَّأْىُ مَا ضُمَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّرَائِحُ

Wie man sieht, handelt es sich aber bloß um die Übereinstimmung der ersten Vershälfte; der Vers steht hier überhaupt in einem ganz anderen Zusammenhange, als bei Ma'n. Es kann also in diesem Falle von einer Entlehnung keine Rede sein.

Da der sachverständige und gelehrte Herausgeber der Escorialhandschrift es leider unterlassen hat, seiner Ausgabe eine Sammlung der im Dîwân nicht enthaltenen Gedichtfragmente und Einzelverse, sowie eine Übersicht der Varianten zu den erhaltenen Gedichten des Dîwâns beizugeben, so sah ich mich veranlaßt, beides zu meinem Gebrauche zusammenzustellen. Ich füge beides hier an, weil ich glaube, daß es auch anderen erwünscht sein wird, alles auf Ma'n ibn 'Aus bezügliche Material wenigstens hier vereinigt in der Hand zu haben. Diesen meinen Materialien möchte ich noch einige erklärende Worte voranschicken.

Was die Sammlung der Fragmente betrifft, so bedaure ich, daß mir die baṣrische Ḥamâsah nicht zugänglich war, in die Schwarz Einblick tun konnte. Er dürfte somit vielleicht in der Lage sein, den hier veröffentlichten Stücken manche wesentliche Ergänzung hinzuzufügen. Sonst, glaube ich, wird die Sammlung so ziemlich das meiste von dem enthalten, was uns von den Gedichten des Ma'n ibn 'Aus außerhalb des Dîwâns in der zugänglichen Literatur erhalten ist. Die in den 'Ag. überlieferten Fragmente zeichnen sich, wie schon Schwarz betont hat (p. 19, Anm. 1), durch besonders schlechten Textzustand aus. Glücklicherweise sind uns dieselben (und noch einige) Stücke in den Ma'âhid erhalten, deren Überlieferung eine bei weitem bessere ist; wo diese versagte, mußte, wo es möglich war, auf andere Quellen zurückgegriffen werden. Ein Zusammenlegen der verschiedenen Fragmente eines Gedichtes habe ich vermieden; im Fragment iv, wo es sich durch die Verskoppelung der verschiedenen Zitate von selbst ergab, habe ich die sich dadurch in die Versreihe der Hauptquelle (Bakrî 487) einschiebenden Verse 3 und 4 durch Ein-

klammerung als Zusätze kenntlich gemacht. Zur Frage der Authentizität der einzelnen Stücke ist zu bemerken, daß bei Fragm. viii die Art der Anführung in der Ḥamâsah des Buḥturî seine Echtheit in Zweifel setzt (وقال مَعْنُ بنُ اوسِ المُزَنِيّ ويُرْوَى لغيره); die Zuweisung an Ma'n dürfte eine Folge der Ähnlichkeit des ersten Verses mit Dîw. i 50 sein. Fragm. ix wird Naṣ. 494 (nach der baṣrischen Ḥamâsah?) bei den Gedichten des 'Aus ibn Ḥajar angeführt und erscheint daher in meiner Sammlung der Gedichte dieses Dichters (Nr. xix); die Verwechslung ist durch die Gleichheit des einen Namensbestandteils erklärlich. (Vielleicht gehört dann umgekehrt Fragm. i des Ma'n dem 'Aus ibn Ḥajar zu, in dessen Faḍâlahlieder es vortrefflich passen würde und mit dessen Ausdrucksweise es auffallend übereinstimmt; vgl. 'Aus ibn Ḥajar xxxii 4 ff.). Fragm. xix 4—9 werden ebenso wie V. 11 in Fragm. vii als von einem gewissen 'Aus ibn Ma'n herrührend zitiert; ihre Zugehörigkeit zu den Gedichten des Ma'n hat schon Schwarz (p. 9, Anm. 4) aus der Übereinstimmung in Reim und Metrum mit den betreffenden anderen Bruchstücken nachgewiesen. Fragm. xv ist mir bezüglich seiner Echtheit wegen des der sonst zutage tretenden Gesinnung unseres Dichters geradezu widersprechenden Inhalts verdächtig; es könnte seine irrtümliche Zuweisung der äußerlichen Ähnlichkeit mit Dîw. i 26 und 53 verdanken.

Von den hier gesammelten Fragmenten dürften größeren Gedichten angehört haben die Stücke ii, iii, iv, v, vii, xi, xiii und xix. Der Doppelreim des Anfangsverses findet sich bei den Stücken ii, iii und iv, im Dîwân von den zweifellos echten Stücken bei Ged. i, iii, iv, vi, xi und xx. Wir können also mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Ma'n ibn 'Aus mindesten 14 Qaṣîden größeren Stils gedichtet haben dürfte, von denen die eingangs dieses Aufsatzes bezeichneten drei, deren Vollständigkeit immerhin hingehen kann aber doch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, einen kläglichen Rest bilden.

Den Fragmenten lasse ich zunächst Nachträge zu den Stellennachweisen bei Schwarz p. 21 f. folgen; dann kommen die Stellennachweise zu den Fragmenten. Hierauf gebe ich die Varianten zu den Ge-

dichten des Dîwâns nebst einzelnen den Text betreffenden Bemerkungen, in denen ich häufig auf die von Brockelmann in seiner Besprechung der Schwarz'schen Ausgabe in den *Gött. Gel. Anz.* 1903, S. 472 ff. gemachten Notizen Bezug nehme. Zum Schlusse erscheinen noch textliche Bemerkungen und Varianten zu den Fragmenten.

Eine Übersetzung der im Dîwân und in der Bruchstücksammlung enthaltenen Gedichte und Verse, die ich ebenfalls niedergeschrieben habe, veröffentlichte ich hier deshalb nicht, weil ich glaube, daß Schwarz als Herausgeber des Dîwâns der berufenere Interpret seines Dichters wäre, und hoffe, daß er dem wohl allgemein geteilten Wunsche seiner Leser in dieser Beziehung bald nachkommen wird.

Fragmente und einzelne Verse, die im Dîwân nicht enthalten sind.

١

١ أَلَا مَن لِمَوْلًى لَّا يَزَالُ كَأَنَّـــــهُ   صَفًا فِيهِ صَدْعٌ لَّا يُدَانِيهِ شَاعِبِ
٢ تَدِبُّ ضِبَابُ ٱلْغِشِّ تَحْتَ ضُلُوعِهِ   لِأَهْلِ ٱلنَّدَى مِنْ قَوْمِهِ بِٱلْعَقَارِبِ

٢

١ أَعَاذِلَ أَقْصِرِى وَدَعِى بَيَاتِى   فَإِنَّكِ ذَاتُ لَوْمَاتٍ جُمَاتِ
٢ وَإِنَّ ٱلصُّبْحَ مُنْتَظَرٌ قَرِيــبٌ   وَإِنَّكِ بِٱلْمَلَامَةِ لَنْ تُفَاتِـــى
٣ نَأَتْ لَيْلَى فَلَيْلَى لَنْ تُوَاتِى   وَضَنَّتْ بِٱلْمَوَدَّةِ وَٱلثَّبَاتِ
٤ وَحَلَّتْ دَارَهَا سَفْوَانَ بَعْدِى   فَذَا قَارٍ فَمُنْحَرَفِ ٱلْفُـــرَاتِ
٥ تُرَاعِى ٱلرِّيفَ دَائِبَةً عَلَيْهَـــا   ظِلَالُ ٱللَّفِّ مُخْتَلِطِ ٱلنَّبَاتِ
٦ فَدَعْهَا أَوْ تَنَاوَلْهَا بِعَنْـــسٍ   مِّنَ ٱلْعِيدِىِّ فى قُلُصٍ شِخَاتِ

* * *

٧ تَرَى عَبَدَاتِهِنَّ يَعُدْنَ حُدْبًا   تُنَاوِلُهَا ٱلْفَلَاةُ إِلَى ٱلْفَـــلَاةِ

٣

١ تَوَهَّمْتُ رَبْعًا بِٱلْمُعَبَّرِ وَاضِحَـــــا   أَبَتْ قُرَّتَاهُ ٱلْيَوْمَ إِلَّا تَرَاوُحَـــــا
٢ أَرَبَّتْ عَلَيْهِ رَادَةٌ حَضْرَمِيَّـــــةٌ   وَمُرْتَجِزٌ كَأَنَّ فِيهِ ٱلْمَصَابِحَـــــا

٣ إِذَا هِىَ حَلَّتْ كَرْبَلَاءَ فَلَعْلَعًـــا   فَجَوْزَ ٱلْعُذَيْبِ دُونَهَا فَٱلنَّوَائِحَـــا
٤ فَبَانَتْ نَوَاهَا مِن نَّوَاكَ وَطَاوَعَــتْ   مَعَ ٱلشَّانِئِينَ ٱلشَّامِتَاتِ الكَوَاشِحَا
٥ فَقُولَا لِلَيْلَى هَل تُعَوِّضُ نَادِمًـــا   لَّهُ رَجْعَةً قَالَ ٱلطَّلَاقَ مُمَازِحَـــا
٦ فَإِنْ هِىَ قَالَتْ لَا فَقُولَا لَهَا بَلَـــى   إِلَّا تَتَّقِينَ ٱلْجَارِيَاتِ الذَّوَابِحَـــا

* * *

٧ عُذَافِرَةٌ ضَبْطَاءُ تَخْدِى كَأَنَّهَـــا   فَنِيقٌ غَدَا يَحْمِى ٱلسَّوَامَ ٱلسَّوَارِحَا

٤

١ تَأَبَّدَ لَأْىٌ مِّنْهُمُ فَعُتَائِـــدُهْ   فَذُو سَلَمٍ أَنْشَاجُهُ فَسَوَاعِـــدُهْ
٢ فَذَاتُ ٱلْحَمَاطِ خَرْجُهَا فَطُلُولُهَا   فَبَطْنُ ٱلْبَقِيعِ قَاعُهُ فَمَرَائِـــدُهْ
٣ (فَدَهْمَاءُ مَرْضُوضٍ كَأَنَّ عِرَاضَهَـــا   بِهَا نِضْوُ مَحْذُوفٍ جَمِيلٍ مَحَافِدُهْ)
٤ (تَعَفَّتْ مَغَانِيهَا وَخَفَّ أَنِيسُهَا   مِنَ آدْهَمَ مَحْرُوسٍ قَدِيمٍ مَّعَاهِدُهْ)
٥ فَمُنْدَفَعُ الغُلَّانِ غُلَّانِ مُنْشِـــدٍ   فَنَعْفُ ٱلْغُرَابِ خُطْبُهُ فَأَسَاوِدُهْ
٦ فَفَدْفَدُ عَبُّودٍ فَخَبْرَاءُ صَائِـــفٍ   فَذُو ٱلْجَفْرِ أَقْوَى مِنْهُمُ فَفَدَافِدُهْ

* * *

٧ عِرَاقِيَّةٌ تَحْتَلُّ غَوْلَا فَعَسْعَسًـــا   مَحَلُّ ٱلْعِرَاقِ دَارُهَا مَا تُبَاعِدُهْ

٥

١ ظَلِلْنَا بِمُسْتَنِّ ٱلرِّيَاحِ غُدَيَّـــةً   إِلَى أَنْ تَعَالَى ٱلْيَوْمُ فِى شَرِّ مَحْضَرِ
٢ لَدَى ٱبْنِ ٱلزُّبَيْرِ جَالِسِينَ بِمَنْزِلٍ   مِّنَ ٱلْخَيْرِ وَٱلْمَعْرُوفِ وَٱلرِّفْدِ مُقْفِرِ
٣ رَمَانَا أَبُو بَكْرٍ وَّقَدْ طَالَ يَوْمُنَا   بِتَيْسٍ مِّنَ ٱلشَّاءِ ٱلْحِجَازِىِّ أَعْفَرِ
٤ وَقَالَ ٱطْعَمُوا مِنْهُ وَنَحْنُ ثَلَاثَةٌ   وَّسَبْعُونَ إِنْسَانًا فَيَا لُؤْمَ مَخْبَرِ
٥ فَقُلْتُ لَهُ لَا تَقْرِبَنْ فَأَمَامَنَـــا   جِفَانُ ٱبْنِ عَبَّاسٍ ٱلْعَلَا وَٱبْنِ جَعْفَرِ
٦ وَكُنْ آمِنًا وَّٱرْفُقْ بِتَيْسِكَ إِنَّهُ   لَهُ أَعْنُزٌ يَّنْزُو عَلَيْهَا وَأَيْسِـــرِ

٦

١ لَوْ شَهِدَتْنِى وَجَوَادِى ثَـــوْرُ
٢ وَٱلرَّأْسَ فِيهِ مَيَلٌ وَّ مَــــوْرْ
٣ لَضَحِكَتْ حَتَّى يَمِيلَ ٱلْكَوْرُ

٧

١ كَأَن لَّمْ يَكُن يَّا أُمَّ حِقَّةَ قَبْلَ ذَا   بِمَيْطَانَ مُصْطَافٌ لَّنَا وَمَرَابِعُ
٢ وَإِذْ نَحْنُ فِى عَصْرِ ٱلشَّبَابِ وَقَدْ عَفَا   بِنَا ٱلْآنُ إِلَّا أَن يُّعَوِّضَ جَازِعُ
٣ فَقَدْ أَنْكَرَتْهُ أُمُّ حِقَّةَ حَادِثًا   وَأَنْكَرُهَا مَا شِئْتُ وَٱلْوُدُّ خَادِعُ
٤ وَلَوْ آذَنَتْنَا أُمُّ حِقَّةَ إِذْ نَبَا   شَبَابٌ وَّإِذْ لَمَّا تَرُعْنَا ٱلرَّوَائِعُ
٥ لَقُلْنَا لَهَا بِينِى بِلَيْلٍ حَمِيدَةٍ   كَذَاكَ بِلَا ذَمٍّ تُؤَدِّى ٱلْوَدَائِعُ

* * *

٦ وَإِنَّكَ فَرْعٌ مِّنْ قُرَيْشٍ وَّإِنَّمَا   تَمُجُّ ٱلنَّدَى مِنْهَا ٱلْبُحُورُ ٱلْفَوَارِعُ
٧ ثَوَوْا قَادَةً لِّلنَّاسِ بَطْحَاءَ مَكَّةٍ   لَّهُمْ وَسِقَايَاتُ ٱلْحَجِيجِ ٱلدَّوَافِعُ
٨ فَلَمَّا دُعُوا لِلْمَوْتِ لَمْ تَبْكِ مِنْهُمُ   عَلَى حَادِثِ ٱلدَّهْرِ ٱلْعُيُونُ ٱلدَّوَامِعُ

* * *

٩ إِذِ ٱلنَّاسُ نَاسٌ وَّٱلْعِبَادُ بِغِرَّةٍ   وَّإِذْ نَحْنُ لَمْ تَدْبِبْ إِلَيْنَا ٱلشَّبَادِعُ

* * *

١٠ عَلَى حِينَ يَأْتِى مِن رِّيَاضٍ لِّصَعْبَةٍ   وَّبَرَّحَ بِى أَنْقَاضُهُنَّ ٱلرَّجَائِعُ

* * *

١١ وَقَالَ رِجَالٌ فَٱسْتَمِعْتُ لِقِيلِهِمْ   أَبِينُوا لِمَن مَّالٌ بِأَحْوَسَ ضَائِعُ

٨

١ أُكَاشِرُ ذَا ٱلضِّغْنِ ٱلْمُبَيِّنَ ضِغْنَهُ   وَأَضْحَكُ حَتَّى يَظْهَرَ ٱلنَّابُ أَجْمَعُ
٢ وَأَدْهُنُهُ بِٱلْقَوْلِ دَهْنًا وَّلَوْ رَأَى   سَرِيرَةَ مَا أَخْفِى لَبَاتَ يُفَزَّعُ

٩

١ وَرِثْنَا ٱلْمَجْدَ مِنْ آبَاءِ صِدْقٍ   أَسَأْنَا فِى دِيَارِهِمِ ٱلصَّنِيعَا
٢ إِذَا ٱلْحَسَبُ الرَّفِيعُ تَوَاكَلَتْهُ   بَنَاتُ ٱلسُّوءِ أَوْشَكَ أَن يَّضِيعَا

١٠

١ رَفَعْنَ رَقْمًا عَلَى أَيْلِيَّةٍ جُدُدٍ   لَّاقَى أَيَاهَا أَيَاءَ ٱلشَّمْسِ فَأْتَلَقَا

١١

١ وَكَانَ لَهَا جَارَانِ لَا يَخْفِرَانِهَا أَبُو جَعْدَةَ ٱلْعَادِى وَعَرْفَاءُ جَيْأَلُ

* * *

٢ فَلَا تَغْضَبَنْ إِنْ تُسْتَعَارُ ظَعِينَةٌ وَتُرْسَلُ أُخْرَى كُلُّ ذٰلِكَ يُفْعَلُ

١٢

١ وَلَسْتُ بِمَاشٍ مَّا حَيِيتُ لِمُنْكَرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَا يَمْشِى إِلَى مِثْلِهِ مِثْلِى
٢ وَلَا مُؤْثِرٍ نَّفْسِى عَلَى ذِى قَرَابَةٍ وَّأُوثِرَ ضَيْفِى مَا أَقَامَ عَلَى أَهْلِى

١٣

١ وَلَيْلَى حَبِيبٌ فِى بَغِيضٍ مُّجَانِبٍ فَلَا أَنْتَ نَائِيهِ وَلَا أَنْتَ نَائِلُهْ
٢ فَدَعْ عَنْكَ لَيْلَى قَدْ تَوَلَّتْ بِنَفْعِهَا وَمِنْ أَيْنَ مَعْرُوفٌ لِّمَنْ أَنْتَ قَائِلُهْ
٣ لِآلِ ٱلشُّرَيْدِ إِذْ أَصَابُوا لِقَاحَنَا بِبَيْضَانَ وَٱلْمَعْرُوفُ يُحْمَدُ فَاعِلُهْ

* * *

٤ تَشُجُّ بِىَ ٱلْعَوْجَاءُ كُلَّ تَنُوفَةٍ كَأَنَّ لَهَا بَوًّا بِنَهْىٍ تُغَاوِلُهْ

* * *

٥ أَبَتْ إِبِلِى مَاءَ ٱلْحِيَاضِ بِأَرْضِهَا وَمَا شَنَّهَا مِنْ جَارِ سَوْءٍ تُزَائِلُهْ
٦ سَرَتْ مِنْ بُوَانَاتٍ فَبُونٍ فَأَصْبَحَتْ بِقَوْرَانَ قَوْرَانِ ٱلرِّصَافِ تُوَاكِلُهْ

* * *

٧ تَجُرُّ بِرَوْضَاتِ ٱلْإِشَاءَةِ أَرْحُلًا رَمَتْهَا انَابِيشُ ٱلسَّفَا وَنَوَاصِلُهْ

* * *

٨ فَذٰلِكَ مِنْ أَوْطَانِهَا فَإِذَا شَتَتْ تَضَمَّنَهَا مِنْ بَطْنِ أَيْدٍ غَيَاطِلُهْ
٩ لَهَا مَوْرِدٌ بِٱلْقُرْنَتَيْنِ وَمَصْدَرٌ لِّفَوْتِ فَلَاةٍ لَّا تَزَالُ تُنَازِلُهْ

* * *

١٠ عَلَيْهِ شَرِيبٌ وَّادِعٌ لَّيِّنُ ٱلْعَصَا يُسَاجِلُهَا جُمَّاتِهِ وَتُسَاجِلُهْ

١٤

١ فَدَاوَيْتُهُ حَتَّى ٱرْفَأَنَّ نِفَارُهُ فَعُدْنَا كَأَنَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا صَرْمُ

١٥

١ رَعَانِى أَشُبُّ ٱلْحَرْبَ بَيْنِى وَبَيْنَهُ   فَقُلْتُ لَهُ لَا بَلْ هَلُمَّ إِلَى ٱلسَّلْمِ
٢ وَإِيَّاكَ وَٱلْحَرْبُ ٱلَّتِى لَا أُدِيمُهَا   صَحِيحٌ وَّلَا تَنْفَكُّ تَأْتِى إِلَى رَغْمِ
٣ فَلَمَّا أَتَى خَلَّيْتُ فَضْلَ عِنَانِهِ   إِلَيْهِ فَلَمْ يَرْجِعْ بِحَزْمٍ وَّلَا عَزْمِ
٤ فَكَانَ صَرِيعَ ٱلْخَيْلِ أَوَّلَ وَهْلَةٍ   فَبُعْدًا لَّهُ مُخْتَارُ جَهْلٍ عَلَى حِلْمِ

١٦

١ لَعَمْرُكَ مَا تَمِيمُ أَهْلُ فَلْجٍ   بِأَرْدَافِ ٱلْمُلُوكِ وَلَا كِرَامِ

١٧

١ أَخَذْتُ بِعَيْنِ ٱلْمَالِ حَتَّى نَهَكْتُهُ   وَبِٱلدَّيْنِ حَتَّى مَا أَكَادُ أُدَانْ
٢ وَحَتَّى سَأَلْتُ ٱلْقِرْضَ عِنْدَ ذَوِى ٱلْغِنَى   وَرَدَّ فُلَانٌ حَاجَتِى وَفُلَانُ

١٨

١ وَكَمْ عَلَّمْتُهُ نَظْمَ القَوَافِى   فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هَجَانِى

١٩

١ إِذَا مَا بَحْرُ خِنْدِفَ جَاشَ يَوْمًا   يُّغَطْمِطُ مَوْجُهُ ٱلْمُتَعَرِّضِينَا
٢ فَمَهْمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّا   وَرِثْنَاهَا أَوَائِلَ أَوَّلِينَا
٣ وَإِنَّا مُورِثُونَ كَمَا وَرِثْنَا   عَنِ ٱلْآبَاءِ إِن مُّتْنَا بَنِينَا

* * *

٤ وَفِى يَوْمِ ٱلْكِلَابِ إِذَا غَزَتْنَا   قَبَائِلُ أَقْبَلُوا مِنَّا سَبِينَا
٥ قَبَائِلُ مُذْحَجَ ٱجْتَمَعَتْ وَجَرْمٍ   وَّهَمْدَانٍ وَّكِنْدَةَ أَجْمَعِينَا
٦ وَحِمْيَرَ ثُمَّ سَارُوا فِى لُهَامٍ   عَلَى جُرْدٍ جَمِيعًا فَٱدَّرِينَا
٧ فَلَمَّا أَنْ أَتَوْنَا لَمْ نُكَذِّبْ   وَلَمْ نَسْأَلْهُمُ أَن يُّمْهِلُونَا
٨ قَتَلْنَا مِنْهُمُ قَتْلَى وَوَلَّى   شَرِيدُهُمْ شِعَاعًا هَارِبِينَا
٩ وَفَاضَتْ مِنْهُمْ فِينَا أَسَارَى   لَدَيْنَا مِنْهُمُ مُتَخَشِّعِينَا

٢٠

١ رُبَّمَا خُيِّرَ ٱلْفَتَى   وَهْوَ لِلْخَيْرِ كَارِهُ

Nachträge zu den Stellennachweisen bei Schwarz.[1]

I. al-Qâlî, Nawâdir (cod. Paris.) 144[b]: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—36, 46—52, Fragm. xiv, 53. — Buḥt. 348 ff.: V. 21—29, 32 — 39, 46, 48—50, 52, 53. — al-Ḥuṣrî, Zuhr (am Rande von 'Iqd) iii 126 ff.: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—36, 46, 47, 49—53. — Ma'âhid 504: V. 21, 28, 34, 22, 46, 50 (dieselben wie in 'Ag. x 167 und Ḫiz. iii 259). — Maj. v 253: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—35, 46, 47, 49—53. — **1**: Lis. xv 81. — **14**: Lis. xiv 157. — **50**: Lis. xiv 360.

II. **4** und **5**: Ḫansâ' ۱۸٤.[2] — **6** und **7**: 'Aḍdâd 88. — **15**: Lis. viii 34. — (Tâj iv 203).[3] — **19**: Ḫansâ' ۱۸٦. — **20**: Muḥâḍarât i 365. — **21**—**23**: Ḫansâ' ۱۸۷.

III. **2**: Lis. vi 325. — (Tâj iii 455). — **12**: Tâj i[a] 294 (s. v. رذب).

IV. **4**: Lis. vi 350. — (Tâj iii 472).

VI. **1**: Ma'âhid 502. — Rauḍah 272.

VII. **1**: Jauh. ii 471. — Lis. xviii 261. — Muḥîṭ 590. — **2** und **3**: Bakrî 94. — **2**: Yâq. i 341. — Tâj vi 216 und viii 97.

VIII. al-Ḫafâjî, Šarḥ durrat al-gawwâṣ 176: V. 1—4, 6, 7, Fragm. xviii; (dieselbe Versfolge hat 'Ainî i 20, wonach die Angabe bei Schwarz, die das Fehlen von V. 5 nicht vermerkt, zu verbessern ist). — **7**: Lis. iv 191. — (Tâj ii 376.)

IX. al-Qâlî, Nawâdir 143[b] = Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187 f.: V. 1—3, Fragm. xii.

XI. **3**: Jauh. i 244. — **6** und **7**: Lis. x 119. — **6**: al-'Aṣma'î, k. al-'aḍdâd (Cod. Vindob.) 148[b]. — 'Aḍdâd 202. — Tâj v 442 (s. v. فرع). — **10**: Naḍrah al-'igrîḍ (Cod. Vindob.) 15[b]. — **23**, **26**, **35**, **36**, **44**, **28**, **30** = Ḥâtim (ed. Schulthess) xl 1—5, 7, 8.

---

[1] Die nicht von selbst verständlichen Abkürzungen sind in meinem 'Aus ibn Ḥajar erklärt.

[2] Schwarz zitiert hier nach der kleinen Dîwânausgabe vom Jahre ۱۸۸۸, trotzdem nach p. 21, Anm. 1 die große Kommentarausgabe Cheikhos maßgebend sein sollte; ich trage hier deren Seitenzahlen nach.

[3] Da Schwarz bei Tâj nach den Seitenzahlen zitiert, so setze ich hier für die bei ihm schon verzeichneten Zitate aus den ersten fünf Bänden die Seitenzahlen des älteren Druckes in Klammern.

XIII. Ma'âhid 502. — aš-Šumunî, Muṣnif II 122. — ad-Dasûqî, Ḥâšiyah II 59. — Muḥ. Bâqir 279. — **2**: Howell, *Introd.* XIII.

XV. **3**: Lis. VII 361. — (Tâj IV 139).

XVI. **2** und **3**: Bakrî 539. — **3**: Lis. VI 457. — (Tâj III 531).

XVIII. Ma'âhid 503. — **2**: 'Aḍdâd 93. — (Tâj I[a] 276.)

XIX. **3**: Lis. XIX 153.

XX. Ma'âhid 496, al-Fâsî, Takmîl 26[2]: V. 1—7, 12, 8—11, 13. — 'Iqd II 337: V. 1, 6, 7, 4, 8, 9, 12. — Zuhr (am Rande von 'Iqd) III 125: V. 1, 2, 5, 4, 7, 12, 8—11, 13. — 'Abkâriyûs, Rauḍah 273: V. 1, 2, 4, 8, 9. — al-Jawâlîqî, Šarḥ 'adab al-kâtib (Cod. Vindob.) 176[a]: V. 1—4, Fragm. XI 2, 13. — al-Buḥturî, Ḥamâsah 101: V. 2—5, 7. — aṣ-Ṣafadî, Šarḥ risâlat Ibn Zaidûn (Cod. Vindob.) 161[a]: V. 12, 8—11. — **1**: Lis. VI 441 und XIV 248 (mit Fragm. XI 1). — Durrah (Thorb.) 126, (Konstant. ١٢٩٩) 77. — al-Ḫafâjî, Šarḥ durrah 166. — Šarîšî II 121 (89). — Howell I 724. — Muḥ. Bâqir 218. — **8—11**: Šarîšî I 97 (51). — **8** und **9**: al-Buḥturî, Ḥamâsah 45. — Cod. Vindob. Glas. 224, 50[b]. — Muḥ. Bâqir 218. — **8**: Maq. ٢٦٧. — **10** und **11**: al-Buḥturî, Ḥamâsah 98. — **11**: Maq. ٢٦٥.

XXI. **7** und **8**: al-Buḥturî, Ḥamâsah 299.

Stellennachweise zu den Fragmenten.

I. al-Jâḥiẓ, k. al-ḥaiwân (Cod. Vindob.) 317[a]; id. op. (Cod. Cantabr.) I 107[b].

II. **1—6**: Ma'âhid 505. — 'Ag. X 168. — **2**: Lis. II 374. — **7**: Lis. IV 266.

III. **1—6**: Ma'âhid 505. — 'Ag. X 168. — **1—4**: Yâq. IV 572. — **3** und **4**: Yâq. IV 816. — Bakrî 648. — **3**: Yâq. III 715. — Lis. III 450. — Tâj II 110 (s. v. نوج); 236 (s. v. نبج). — **7**: Lis. IX 214. — Tâj V 172 (s. v. ضبط).

IV. **1—3**: Yaq. II 634. — **1. 2. 5. 6**: Bakrî 487. — **1** und **5**: Yâq. III 780. — **1** und **6**: Yâq. III 608. — **2**: Yâq. IV 473. — **4** und **5**: Yâq. IV 662. — **5**: Tâj II 518 (s. v. نشد). — **6**: Yâq. II 398; III 364. — Lis. XI 105. — Tâj VI 170. — **7**: Bakrî 702.

V. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166.

VI. Ma'âhid 502. — 'Ag. x 165.

VII. **1—5**: Ma'âhid 505. — 'Ag. x 168. — Yâq. iv 716. — **1**: Bakrî 567. — Tâj v 225 (s. v. ميط). — **3**: Lis. xi 343. — Tâj vi 317. — **6—8**: Ma'âhid 505. — 'Ag. x 165. — Ḫiz. iii 255. — Abkâriyûs, Rauḍah 273. — **2**: 'Alfâẓ (cod. Lugd. Bat.) 552. — Lis. x 37. — Tâj v 385 (s. v. شبدع). — **10**: Lis. ix 473. — Tâj v 346 (s. v. رجع). — **11**: Tâj iv 144 (s. v. خوس; 'Aus ibn Ma'n).

VIII. al-Buḥturî, Ḥamâsah 31.

IX. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166. — Naṣ. 494 ('Aus ibn Ḥajar xix).

X. Lis. xx 326. — Tâj x 428.

XI. **1**: Lis. xiv 248 (voran geht Dîw. xx 1). — **2**: Ḫiz. iii 506. — al-Jawâlîqî, šarḥ 'adab al-kâtib 176[a] (zwischen Dîw. xx 1—4 und 13).

XII. al-Qâlî, Nawâdir 143[b] = Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187 (voran gehen Dîw. ix 1—3).

XIII. **1—3**: Yâq. i 794. — **3**: Bakrî 184. — Tâj v 13 (بيض). — **4**: Lis. xx 219. — Tâj x 381. — **5** und **6**: Yâq. iv 198. — **6**: Yâq. i 763. — Lis. xvi 208. — Tâj ix 147. — **7**: Yâq. ii 844. — **8** und **9**: Bakrî 133. — **8**: Yâq. i 415. — **9**: Yâq. iv 77. — **10**: Lis. x 263; xix 293. — Jauh. ii 518. — Tâj v 525 (s. v. ورع); x 244. — Muḥîṭ 1412.

XIV. al-Qâlî, Nawâdir 144[b] (zwischen Dîw. i 52 und 53).

XV. al-'Askarî, Jamharat al-'amṯâl (Bombay) 93.

XVI. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166.

XVII. Ma'âhid 505. — 'Ag. x 165. — Ḫiz. iii 255. — 'Abkâriyûs, Rauḍah 273.

XVIII. 'Ainî i 20 (voran gehen Dîw. viii 1—4, 6, 7) = al Ḫafâjî, Šarḥ durrat al-gawwâṣ 176.

XIX. **1—3**: Yâq. i 650. — **4—9**: 'Ag. xv 77 f. ('Aus ibn Ma'n).

XX. Ma'âhid 505.

Bemerkungen und Varianten zum Dîwân.

I. **1.** مِنْ سَرِفٍ Yâq. ii 471: مِن شَرَفٍ. — **11** Note f. l. فيه القنا كالعوج. — **14.** جُمٌّ عِظَامُهَا Lis. xiv 157: جَمٌّ عِظَامُهَا (جَمّ). — وأَنْمَهَلَّ eb.

وَٱنْمَهَلَّ, was die richtige Lesung ist; auch in Note w. ist dementsprechend zu verbessern. — **15.** Das zweite بِيضٌ ist unverständlich und wohl nur Dittographie statt سُودٌ; die Zusammenstellung سُودٌ قِصَارٌ findet sich auch v 2. Beide Stellen, in denen die weißen, hochgewachsenen Angehörigen der Edelrasse den kurzgewachsenen, schwarzen (dunkelfarbigen) Vertretern plebejischer Abkunft, bezw. Gesinnung entgegengesetzt werden, sind hochinteressant für die Ethnologie Arabiens in jener alten Zeit — **22.** رَغْمِى Maj. v 253: رُغْمِى.[1] — أَنْ يَعُرَّ بِهِ al-Qâlî, Buḥt., Zuhr III 127: أَنْ يُحَلَّ آلخ; Ḥiz. III 259: أن يحلّ به الرَّغْمُ رغم; Ma'âhid 504, 'Ag. x 167: أن ينال له رغم; Maj. l. c. أَنْ يُحَلَّ بِهِ ٱلرَّغْمُ; die Worte لَا يُحَاوِلُ غَيْرَهُ können nicht bedeuten ‚obwohl es niemand gegen ihn geplant', sondern etwa ‚er hatte keinen anderen Gedanken, als diesen'; doch dürfte wohl richtiger غَيْرَهُ zu vokalisieren sein, womit dann Schwarz' Übersetzung (p. 16) ungefähr übereinstimmt. — **23.** عَلَى قَذَى al-Qâlî على القذى. — **25.** فَبَادَرْتُ مِنْهُ وَبَادَرْتُ مِنْهُ ٱلنَّأْىَ Buḥt. مَا كَانَ يُمْكِنُهُ ٱلسَّهْمُ مَا دَامَ فِى كَفِّهِ ٱلسَّهْمُ Zuhr III 127, Maj. l. c.: ٱلنَّأْىَ. — **26.** صَبَرْتُ عَلَى مَا Buḥt. حَفِظْتُ بِهِ مَا. — **27.** فِى ٱلْمُغَيَّبِ Zuhr III 127, Maj. l. c.: فِى مُغِيبِى. — **28.** وَٱلْإِثْمُ Ma'âhid 504, Ḥiz. III 259, 'Ag. x 167 والظلم. — **29.** وَيَعْصِبُنِى Zuhr l. c., Maj. l. c.: اِجَابَتِى — عَصْرُهُ al-Qâlî, Buḥt. غَيْرُهُ; Maj. l. c. عِنْدَهُ. — **32.** ٱتِّقَاءً Buḥt. تُقَاءً (!). — رَعَايَتَهَا Maj. 254: رِعَايَتَهَا. — ظُلْمٌ Buḥt. إِثْمٌ. — **33.** بَارِقٍ Zuhr l. c., Maj. l. c.: بَارِقٌ. — يُشَاكِلُهُ al-Qâlî: يشاكهها, Zuhr l. c., Maj. l. c.: يُشَابِهُهُ; in der Escorialhandschrift dürfte يشاكهه stehen (nicht يشاكمه, wie Schwarz liest); so ist auch jedenfalls zu lesen. — **34.** وَيَسْعَى إِذَا Ma'âhid 504, Ḥiz. III 259: فأسعى لكى. — لِيَهْدِمَ صَالِحِى Ma'âhid, 'Ag. x 167: ويهدم آلخ; Buḥt. لِهَدْمِ مَصَانِعِى; Zuhr l. c., Maj. l. c.: لِهَدْمِ مَصَالِحِى. — **35.** لَوَآنِّى Buḥt. بِأَنِّى. — **36.** وَيَعْتَدُّ غُنْمًا Zuhr: ويعقد عنما. — **38.** وَأَلْجِمُ Buḥt. وَأَدْفَعُ. — أَبْلَغَ طَامِحٍ eb. ابلغ ظالم. — ٱلشَّغْبِ عَائِنَهُ eb. الخَصْمِ الغَشْمِ عَادَتَهُ; dazu die Note ‚alterutrum delendum ex var. lect.'. — **39.** قِسْمٌ هُوَ ٱلْقِسْمُ Buḥt. قَسْمٌ هو القَسْمُ. — **40.** يُكَسِّبُ lies يَكْسِبُ. — **46.** فِى لِينِى لَهُ وَتَعَطُّفِى Ma'âhid, Ḥiz. III 259, 'Ag. x 167: فى لين له وتعطّف. — **47.** وَخَفْضِ Maj. l. c.: وَخَفْضِى. — لِتَذْنِيَهُ die Lesung der Handschrift لتذنبه gibt allerdings, wie Brockelmann p. 473 zeigt,

[1] Die Vokalisation ist nur in Maj.

einen annehmbaren Sinn, und insofern ist Schwarz' Änderung unnötig; al-Qâlî hat jedoch in den Nawâdir tatsächlich die von Schwarz angenommene Lesart, die damit eine starke Stütze gewinnt. — وَٱلرَّحْمُ Maj. l. c. وَٱلرَّحْمُ. — **48.** وَٱلْعَقْدُ al-Qâlî: ذو العقد, was erst einen verständlichen Sinn gibt; Buht. والأبُ; über die hier gebrauchte Redensart vgl. meine Bemerkungen in ‚Zwei Gedichte von al-'A'šâ' i. zu V. 95. — **49.** الكَظْمُ hat al-Qâlî auch in den Nawâdir, sowie alle anderen Stellen, wo der Vers vorkommt, wodurch Schwarz' Konjektur bestätigt wird. — **50.** آسْتَلَّتْهُ Ma'âhid, Hiz. iii 259, 'Ag. x 167, Zuhr l. c., Maj. l. c.: سَلَّتْهُ. — وَقَدْ كَانَ Ma'âhid, Hiz., 'Ag. وإن كان. — جِقْدٍ Ma'âhid, Hiz., 'Ag., al-Qâlî, Buht., Zuhr l. c., Maj. l. c., Lis. xiv 360, Tâj viii 225: ضِغْنٍ. — يَضِيقُ بِهِ Zuhr l. c., Maj l. c.: يُصَوِّبُهُ. — آلْجُرْمُ Ma'âhid, Hiz., 'Ag. الحلم; Zuhr l. c., Maj. l. c.: آلْحَزْمُ. — **51.** وَإِحْيَائِي al-Qâlî وإحنائي (bessere Lesart); Zuhr l. c., Maj. l. c.: أَحْيَانًا (بِرِفْقِي). — **53.** فَأَطْفَأْتُ al-Qâlî وأطفأ.

II. **4.** مِنَ Hansâ' ١٨٤: بِهَا. — **5.** وَلَا eb.: وَمَا. — نُحُوكَ eb.: فِي. تُجْزَى — آلْقَوْلِ. — صَدَقُوا eb.: صِفَةً. — **6.** تُجْزَى بِذَاكَ 'Addâd 88: تُجْزَى يداك. — **7.** وَإِنَّ eb.: فَأَنتِ. — دِعَامَةً eb.: دِعَامَةً. — نَجَاةً eb.: نجاه. — **10.** يُحَلُّ ... يُرْحَلُ al-Jahiz, Buhalâ' 246: تُحَلُّ ... تُرْحَلُ. — **11.** آنْتَحَاهَا آلْمُرْمِلُونَ eb.: آمْتَطَاهَا المُوقِدُونَ. — **15.** الشُّهْبَ فِي eb. الشَّمْطَ فِي حَجَرَاتِهَا تَغَاطَشُ. قُبِّلُ — غَوَائِبُ. — **16.** عَوَائِذُ eb.: يُحْفِلُ. — حَجَرَاتِهَا تَغْطَرِشُ -- تَحْفِلُ eb.: قُبَّلُ. — **17.** إِذَا آحْتَفَلَتْ أَوْشَازُهَا eb.: إِذَا آحْتَدَمَتْ أَمْوَاجُهَا. — **18.** فَتِلْكَ قُدُورٌ لَا تَزَالُ eb.: تَظَلُّ رَوَاسِيهَا رُكُودًا. — **19.** يُقْصَى Hansâ' ١٨٦: نُحْبِلُ. — وتأبى فلا نعطى. — **20.** وَتَأْبَى فَلَا تُعْطِي Muhâdarât i 365: يُبْزَى. eb.: نَحْتَلُ (Druckfehler für نَحْبِلُ?). — **22.** ضُبَارِمَةٌ لَيْثٌ مُدِلٌّ مُوَارِبٌ Hansâ' ١٨٦: شَرَنْبَثُ أَطْرَافِ آلْبَنَانِ ضُبَارِمُ. — **23.** أَخُو آلْعُرْفِ مَعْرُوفٌ لَهُ Hansâ' ١٨٧: أَخُو آلْجُودِ مَعْرُوفًا لَهُ آلْجُودُ. — دَامَتْ تِعَارٌ eb.: قَامَتْ تِعَارُ. آلدِّينُ

III. **2.** حَزَابِيُّ الطَّوِيِّ Lis. vi 325: خَرَاتِي الطَّوِيِّ; Tâj iii 455 (غرر): خراتى الطريق. — **12.** يَفْرَعُ Yâq. iii 173: يُفْرِعُ; Lis. i 420, Tâj i[a] 294 (رنب): يُفْزِعُ.

IV. **3.** Schwarz' Änderung von فروعه in غُرُوبُهُ halte ich für unnötig; vgl. z. B. فَرْعُ ٱلْأُذُنِ bei Lane. — **4.** يَدْرِ مَا Tâj iii 472: يعرف; lies übrigens يُدْرِ مَا. — **6.** تَبَدَّى richtiger wohl تُبَدِّي. — **13.** عِظَامُ مَغِيلٍ. Wenn sich Schwarz nicht überhaupt verlesen hat, so glaube ich als

nächstliegende Verbesserung عِظَامًا مُخِيلَ ٱلْهَامِ vorschlagen zu sollen: ‚(Kamele) groß, mit stolzen Häuptern‘, wozu das folgende غُلْبًا رِقَابُهَا vortrefflich paßt. Die von Brockelmann vermutete ‚Größe der Augenhöhle‘ würde mit der von ihm betonten ‚Größe und Lebhaftigkeit des Auges‘ im Widerspruch stehn, da große Augenhöhlen tiefliegende Augen bedingen. — In dem in Note t. zitierten Verse muß die Lesung der Handschrift beibehalten werden (Metrum Ramal! Wâfir mit schließendem مُفَاعِلَتُنْ, wie Schwarz hat, wäre unerhört):

وَكَأَنَّهَا أَمَامَ ٱلْحَاجِبَيْـ * ـــــــنِ قَدُومٌ آلخ

‚sie (die Kamelin) gleicht (in Folge der Fleischlosigkeit ihrer Wangen mit ihrem Nasenrücken) vor dem Brauenbogen einem Beil‘. — **26.** Die von Brockelmann p. 473 f. behauptete Auffälligkeit der Erwähnung der Peitsche hier wie xv 2 kann ich nicht anerkennen. Das Schlagen der Reittiere wird im Gegenteil sehr häufig erwähnt; ich begnüge mich mit den mir im Augenblicke gerade am nächsten liegenden Beispielen aus dem Dîwân von al-'A'šâ: E (Escorial-Handschrift des Dîwâns) 8[b]:

عَنْتَرِيسٍ تَعْدُو إِذَا مَسَّهَا ٱلسَّوْطُ كَعَدْوِ ٱلْمُصَلْصِلِ ٱلْجَوَّالِ

‚einer dahinstürmenden Kamelin, welche läuft, wenn die Geißel sie trifft, wie der Wieherer, der Vagant (Wildesel);‘ E 14[a]:

تُرَاقِبُ مِنْ أَيْمَنِ ٱلْجَانِبَيْنِ بِٱلْكَفِّ مِن مُحْصَدٍ قَدْ مَرَنْ

‚(die Kamelin) scheut von der rechten Seite in der Hand eine feste, (durch das viele Schlagen) schon mürb gewordene (Geißel);‘ E 16[a]:

فَثَابَرَ بِٱلرُّمْحِ حَتَّى نَحَاهُ فِى كَفَلٍ كَسَرَاةِ ٱلْمِجَنّ

‚(der Jagdbursche) gebraucht fleißig die Lanze auf seiner (des Rosses) Kruppe, die dem Rücken des Schildes gleicht, um es hin- und herzulenken;‘ E 20[a]:

طَلَبًا حَثِيثًا بِٱلْوَلِيدِ تَبُزُّهُ حَتَّى تَوَسَّطَ رُمْحُهُ أَكْفَالَهَا

‚(eine Roßstute) eilig dahinjagend mit dem Burschen, den sie dahinträgt, je nachdem seine Lanze mitten auf ihre Kruppe schlägt;‘ E 23[a]:

غَضُوبٍ مِنَ ٱلسَّوْطِ زَيَّافَـــةٍ إِذَا مَا ٱرْتَدَى بِٱلسَّرَابِ ٱلْأَكَمْ

,(eine Kamelin) empfindlich für die Geißel, leicht auftretend, wenn die Höhen sich in Spiegeldunst einhüllen (d. i. zur heißen Tageszeit).' S. auch Ṭarafah, Mu'all. 38, 'Alqamah x 3, xiii 16, Imru'ulqais App. ii 4 u. ö. Auch der Vers des Salâmah ibn Jandal (Mufaḍḍ. xx 27), auf den sich BROCKELMANN beruft, ist eigentlich ein Beweis für den Gebrauch des Schlagens, denn es heißt dort: ,es (das Roß) überholt den Gefährten um ein gutes Stück, selbst wenn es nicht geschlagen wird!'

V. **2.** Über die eigentliche Bedeutung von سَيَتَحَمَّلْنَهَا vgl. GOLDZIHER zu al-Ḥuṭai'ah xl 20 und meine Bemerkungen in ,Zwei Gedichte von al-'A'šâ' i, zu V. 39. — Zu السُّودُ القِصَارُ vgl. die Anmerkung oben zu i 15.

VI. **1.** بِذَاتِ ٱلْجَرَائِمِ Ma'âhid 502, Abkâriyûs, Rauḍah 272: بذات الجرائم. — **8.** وَٱحْتَفَزَ lies وَٱحْتَفَزَ, wozu die Erklärung der Note d. zu lauten hätte واحتفز هوّر عليه; der Sinn ist: ,da reiste er in der Dunkelheit der Nacht, indem er die Nachtfahrt aufs eifrigste betrieb;' das Bild ,er vergrub die Nachtfahrt', das sich aus SCHWARZ' Lesung ergibt, wäre denn doch gar zu seltsam. Die Konjektur غوّر für هوّر entfällt damit natürlich. — **9.** بِهِ لَا بِهَا Die Bevorzugung des Hengstes vor der Stute an dieser Stelle ist sehr merkwürdig. — In Note h. lies mit Anschluß an die Vorlage كأنّها فَلَتْهُ أي تُجَنِّبُهُ ,wie wenn sie (die Wüste) ihn (den Wanderer) entwöhnen, d. h. fernhalten wollte'.

VII. **1.** أَعَاذِلَ LANE 803b أَعَاذِلُ. — يَأْتِى ٱلْقَبَائِلَ حَظُّهَا Yâq. iii 684 und 927: تأتى القبائلُ حظَّها. — **2.** يُحَمِّى Yâq. iii 927: يُحَمِّى. — ٱلْمَكَابِلَ Yâq. i 341, 939, iii 684, 927, Bakrî 94, Tâj vi 216 und viii 97 الأَكَاحِلَ. — **3.** أَكَمٍ Yâq. iii 684, Bakrî 94: أُكُمٍ. — الصَّعَيْبِ Yâq. l. c. العصيب.

VIII. **1.** لَعَمْرُ أَبِى رَبِيعَةَ 'Ainî i 20: فلا وأبى حبيبة; al-Ḫafâjî, šarḥ durrat al-gawwâṣ 176: فلا وأبى حنيفة. — مِنَ أَرْضٍ al-Ḫafâjî l. c.: عن أرض. — **2.** لَكَانَ هَوَى 'Ainî i 21, al-Ḫafâjî l. c. وكان هو. — **3.** وَدَسَّى 'Ainî i 21, al-Ḫafâjî l. c.: ودسّوا. — فَضَالَةَ al-Ḫafâjî l. c.: قضاعة. — **4.** وَأَنَّ مَنْ قَدْ al-Ḫafâjî l. c.: ومن ينحو. — **6.** يَذِلَّ 'Ainî i 21, al-Ḫafâjî, l. c.: يمرّ. — **7.** أَشْتَدَّ Durrah (THORB.) 135, (Konst.) 83, al-Ḫafâjî l. c. أَشْتَدَّ.

IX. **3.** وَإِنِّى حَقًّا al-Qâlî, Nawâdir 143b, Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187: وَأَعْلَمُ أَنِّى.

X. **2.** تَعَاقَلَ Bayân I 140: تغافل. — **3.** إذا ٱجْتَمَعُوا حَضَرْتُ فَجِئْتَ رِدْفًا وَرَاءَ Bayân I 141 und II 50: إذا اجتمع القبائل جئت ردفا أمام. — **4.** فِيهِمْ عَصَا ٱلْخُطَبَاء Bayân II 50: العصا الخطباء يوما. — نَكْفِى Bayân I 141 und II 50: تكفى.

XI. **6.** خَبِّى 'Aḍdâd 202: خَىّ. — فَفَرَّعُوا eb. (Var.): فأفرعوا. — **10.** قُمْتُ Naḍrah 15ᵇ: قلت. — **24.** مُسَهَّدًا lies مُسَهَّدًا s. o. S. 251. — **26.** جَمْعَ ٱلْمَالِ Ḥâtim ٢٣, 14, Naṣ. 120: ضَنَّ بِٱلْمَالِ. — وَأَعْدَدًا eb.: وَصَرَّدًا. — **28.** هَزْلًا Ḥâtim ٢٣, 19, Naṣ. l. c.: هَزْلًا. — تُرَيْنَ man erwartete eher تُرِينَ: ‚vielleicht sehe ich, was du mir zeigst (nämlich einen Freigebigen, der an der Auszehrung gestorben) oder einen Geizhals, der ewig ist.‘ — **30.** فَغُضِّى Ḥâtim ٢٤, 1, Naṣ. l. c.: فَكُفِّى. — عَاتَبْتِ eb.: تَلْحَيْنَ. — مُسْنَدًا so auch bei Ḥâtim l. c.; lies aber im engeren Anschlusse an die Vorlage مُشْهَدًا. (Die Fußnoten 2 und 3 bei Schwarz p. ٢٩ sind vertauscht). — **35.** أَسًى Ḥâtim ٢٣, 15, Naṣ. l. c.: أَلا. — مُعْتَدًا eb.: مُعَبَّدًا. — **36.** دَعِينِى وَمَالِى Ḥâtim ٢٣, 16, Naṣ. l. c.: ذَرِينِى وَخَالِى. — **44.** فَلَا تَجْمَعِى بَذْلِى وَوُدِّى وَنُصْرَتِى وَأَنْ Ḥâtim ٢٣, 17, Naṣ. l. c.: أَعَاذِلَ لا آلوكِ إِلّا خَلِيقَتِى فَلَا.

XIII. **1.** رِجَالًا 'Ag. x 165: أناسا. — **2.** تَعْثُرُ Ḫiz. III 258, Bâqir 279, Howell, *Introd.* XIII: يَعْثُرْنَ. — عَوَائِدُ Ma'âhid 502, 'Ag. x 165, Dasûqî II 59, Ḫiz. l. c., Bâqir l. c., Howell l. c. نَوَادِبُ.

XV. **1.** S. ٢٣ Note b. ist mir der Grund für die Änderung von تَبَغَّى in يتغنّى durch Schwarz unerfindlich; der Kommentator will doch offenbar sagen: ‚al-muhazzij ist jener, welcher (der Kamelin durch Zuruf) befiehlt (niederzuknien).‘ — **3.** أُقِلَّ Lis. VII 361: أقلّ. — تِلَادِى Lis. l. c., Tâj IV 139 (حوس): بلادِى. — **5.** بَعَاعَهَا vielleicht ist hier besser بِقَاعَهَا zu lesen: ‚die Leute rissen, durch die Abwesenheit des Besitzers verführt, das Überschwemmungsland (der Palmen, die bekanntlich sumpfigen Boden brauchen) an sich;‘ بَعَاعَهَا von بَعَّ ‚in Strömen gießen‘ könnte zwar vielleicht eine ähnliche Bedeutung besitzen, doch ist mir kein Beleg dafür bekannt.

XVI. **1.** أَرَادَتْ Yâq. IV 642: رددت. — هُدَاةً eb.: هواه. — **3.** نَوَّمَتْ Lis. VI 457: نُوِّمَتْ. — أَرْتَمِى Lis. l. c., Tâj III 531 (كسر): أَرْتَقِى. — لَابَةٍ Yâq. IV 642: لاية. — وَٱلْمُكَسَّرُ Lis. l. c.: وَٱلْمُكَسِّرِ. — **4.** تُسَاقِطُ أَوْلَادَ ٱلتَّنَوُّطِ Bakrî 140: تَسَاقَطَ أولادُ التَّنَوُّطِ.

XVII. **1.** نَخْلَتَا Yâq. I 157: نَخْلَهَا; vgl. Brockelmann 474, 5. — **2.** مُحْتَجِزٌ Yâq. l. c.: مُحتَجِرٌ. — **3.** مُعَقَّلِ eb.: مُغَفَّلِ.

XVIII. **1.** عِرْسِى Ma'âhid 503, 'Ag. x 166: ليلى. — وَمَا بَعْلُهَا Ma'âhid l. c., 'Ag. l. c.: وما شَيخها: Bakrî 75 und 96: ولا رَبُّها. — **2.** إِنَّ Ma'âhid l. c., 'Ag. l. c., Bakrî ll. cc.: وإنّ; Lis. I 39, Tâj I[a] 276 (ربب), 'Aḍdâd 93: فإنّ. — رَبِيبَ ... وَٱبْنَ 'Aḍdâd l. c.: رَبِيبُ ... وابنُ, wie die Escorialhandschrift; die Änderung Schwarz' halte ich für unnötig.

XIX. **3.** وَمَدْفَعَهُ أَكْنَافُ Lis. XIX 153: ومَدْفَعُه أكنافُ.

XX. **1.** تَغْدُو Ma'âhid 496, Hiz. III 505 und 507, Ḥam. 502, 'Iqd II 337, Durrah (Konst.) 77, al-Ḫafâjî, Šarḥ durrat al-g. 166, Šarîšî II 121 (89), al-Fâsî 26[2]: تَغدُو; Zuhr III 125: تأتى. — **2.** Der Vers lautet 'Ag. x 164:

وَأَىِّ أَخٍ تَبْلُو فَتَحْمَدُ أَمْرَهُ   إِذَا لَجَّ خَصْمٌ أَوْ نَبَا بِكَ مَنْزِلُ

dies könnte die ursprüngliche Form des Verses sein, da möglicherweise die im Dîwân rezipierte erst durch Reminiszenz an 'Aus ibn Ḥajar XXXI 47 entstanden sein dürfte. — ٱلدَّائِمُ al-Ḫansâ' ١٨٦: الصادق. — ٱلْعَهْدِ Zuhr III 125: الودّ. — أَخُلُّ Ḥam. 502, al-Jawâlîqî, Šarḥ 'adab al-kâtib 176[a], Rauḍah 283: أَخُنْ; al-Ḫansâ' أَحْكُ (?). — إِنَ ٱبْزَاكَ خَصْمٌ 'Ag. VII 136: إن آنداك خصم; Buḥt. 101: إذا خَالَ دَهْرٌ; Zuhr III 125, aṣ-Ṣafadî 44[b]: إذا ناب خطب; Ma'âhid 496: أباراك خصم; Rauḍah 273: إذا خان خلّ. — **3.** عَدَاوَةٍ وَأَحْبِسُ Buḥt. 101: قَرَابةٍ فأحبِسُ. — غَرِمْتَ 'Ainî III 439: عدمت. — **4.** وَإِنْ 'Iqd II 337: إذا. — يَوْمًا aṣ-Ṣafadî 44[b]: اليوم. — صَفَحْتُ إِلَى Hiz. III 506, Zuhr III 125: صبرت إلى; aṣ-Ṣafadî l. c.: أصبّر فى; 'Iqd II 337: رجعت إلى. — يَوْمٌ Hiz. III 506, 'Ainî III 439, Buḥt. 101, al-Jawâlîqî l. c., aṣ-Ṣafadî l. c., 'Iqd l. c., Ma'âhid 496: يَوْمًا. — مِنْكَ آخَرُ Zuhr III 125 آخر منك; aṣ-Ṣafadî l. c.: أخرا منك. — مُقْبِلُ aṣ-Ṣafadî l. c.: أوّل. — **5.** مَسَاءَتِى وَسُخْطِى Buḥt. 101: مُخَامِرًا أذاتى. — رِيبَتِى Ḥam. 503, Hiz. III 506, 'Ainî III 439, Ma'âhid 496: ريثتى; Buḥt. l. c.: نيّتى; Zuhr III 125: رتبتى. — مَا تَعَجَّلُ Buḥt. l. c.: لَكَ مُعْضِلُ. — **6.** مُجْمِلُ ... لَذُو صَفْحٍ 'Iqd II 337: وما صلح ... يجمل. — **8.** أَنْتَ aṣ-Ṣafadî 161[a]: كنت. — طَرَفٍ Maq. 267: شَرَفٍ. — **9.** مَزْحَلُ Buḥt. 45: مَعْدِلُ; 'Iqd II 337, Zuhr III 125: مرحل; Rauḍah 273: مزجل. — **10.** صَاحِبِى Ḥam. 503, Buḥt. 98, Hiz. III 506, 'Ainî III 439, Ma-

ʿâhid 496, aṣ-Ṣafadî 161ᵃ, Zuhr iii 125, Šarîšî i 67 (51): صَاحِبٌ. — كُنْتُ ظِنَّتِى Buḥt. l. c.: هِجْرَةً; Zuhr l. c.: طِيَّتِى; Šarîšî l. c.: خلفتى. — أَفْعَلُ aṣ-Ṣafadî l. c., Zuhr l. c.: كان يفعل. — **11.** أَدُمْ Buḥt. 98: يَدُمْ; aṣ-Ṣafadî 161ᵃ: أَقم. — ذَاكَ Zuhr iii 125: العهد. — أَتَحَوَّلُ Buḥt. 98: يَتَحَوَّلُ (die Varianten bei Buḥt. sind in den ursprünglichen Text, der mit dem des Dîwâns übereinstimmt, mit صح hineinkorrigiert). — **12.** وَاصِلٌ aṣ-Ṣafadî 161ᵃ: أوصل. — **13.** عَلَيْهِ al-Jawâlîqî 176ᵃ: إليه. — أَخِرَ eb.: باقى.

XXI. **6.** خَتْلِى Brockelmanns Verbesserungsvorschlag (474) حَبْلِى halte ich für unnötig; der Vers gibt auch so einen guten Sinn: ‚Ich habe mich über Leute gewundert, die den Untergang gewünscht haben ohne Blutrache, die (zu nehmen und dadurch der einzige entschuldigende Grund dafür) gewesen wäre; aber meine List hat sie herumgekriegt (d. h. ich habe sie durch List daran verhindert und so gerettet).ʻ — **7.** تُنْسِينِى ٱلْآجَالُ Buḥt. 299: تُنْسِى ٱلْآمَالُ (bessere Lesart). — يُفَنِّدُنِى eb.: يُقَيِّدُنِى. — **8.** وَأَصْبَحَ هَادِىَ Buḥt. 299: وَيُصْبِحُ هَادِيًّ. — حِكْمَتِهِ eb.: حُنْكَتِهِ. — **12.** جَرَّ lies in Anlehnung an die Schriftzüge der Vorlage حَلَّ ‚es löste den Strick von seinem Angesichte mein Erspartes (das ich als Löse- oder Wehrgeld für ihn hingab)ʻ.

Bemerkungen und Varianten zu den Fragmenten.

I. **2.** ٱلْعَشِى die Cambridger Handschrift des k. al-ḥaiwân hat العين.

II. **1.** بياتى Maʿâhid: بتاتى. — **2.** وَإِنَّ 'Ag., Lis. ii 374: فَإِنَّ. — **3.** لَنْ تُوَاتِى ‚weil sie sich in mich nicht schicken wollte?ʻ (Schwarz p. 19); übersetze: ‚es war kein Auskommen mit ihr.ʻ — **4.** وَخَلَّتْ 'Ag. وخلت. — بِمُنْحَرِفٍ 'Ag. بمنخرف. — **5.** دَائِبَةٌ 'Ag. دانية. — ٱللَّقِ 'Ag. أنف. — **6.** بِعَنْسٍ 'Ag. بعس. — ٱلْعِيدِىّ 'Ag. العودى. — شَحَّاتٍ 'Ag. سحات. Die Schwierigkeiten dieses Verses, die für Schwarz unüberwindlich waren, da er keine andere Vorlage hatte, als 'Ag., sind durch die von den Maʿâhid überlieferte Gestalt zum größten Teile beseitigt; was unter den ‚ʿiditischenʻ Kamelen zu verstehen ist, hat van Vloten *WZKM.* vii 239 u. in anderem Zusammenhange erörtert.

Über die Etymologie dieses Namens vgl. Lane s. عوذ und das Scholion zu Huḏ. 272, 35 in *ZDMG.* xxxix 471, 1. Der Vers ist also zu übersetzen: ‚Doch laß sie, oder such sie zu erreichen auf einer Stute stark von Brust von den ʿîditischen Kamelen unter schlanken Dromedaren.'

III. **1.** رَبْعًا Yâq. iv 572: رَبْعًا. — بِٱلْمُعَبِّرِ 'Ag. x 168: بالمعير. — قَرَّتَاهُ 'Ag. l. c.: قرناه. — Schwarz' Übersetzung der zweiten Vershälfte beruht auf einer mißverständlichen Auffassung der Wortes قَرَّتَاهُ; die zwei miteinander wechselnden kalten Winde, meistens Ost- und Nordwind, auf der Wohnungsspur sind ein ständiges Requisit im Nasîb der Qaṣîden; vgl. meine Anmerkung in ‚Zwei Gedichte von al-'Aʿšâʿ i, zu V. 2. — **2.** أَرَبَّتْ عَلَيْهِ 'Ag. l. c.: أربت عليها. — رَادَةٌ حَضْرَمِيَّةٌ Yâq. l. c.: رادة حضرمية. — كَأَنَّ Maʿâhid 505: قد كان. — ٱلْمَصَابِحَا 'Ag. l. c.: المصابحا; Maʿâhid l. c.: المصالحا. — Schwarz' Übersetzung verbindet unrichtiger Weise أَرَبَّتْ mit قَرَّتَاهُ und faßt رَادَةٌ u. s. w. als eine Erklärung dazu. Die ‚wilden Tiere', die in der Wetterwolke zu ‚heulen' scheinen, sollen wohl das المصابحا der 'Ag. wiedergeben. Ich glaube aber dieses Wort eher für den Plural von مَصْبُوحَةٌ ‚Feuerstein' halten zu sollen; der Blitz in der Wolke wird mit dem Aufleuchten des Funkens in dem geschlagenen Steine verglichen. Indessen schien mir die Lesart in Yâq. auch in diesem Falle (vgl. Schwarz p. 19, Anm. 1) die vorzüglichere zu sein. Die beiden Verse sind also folgendermaßen zu übersetzen:

1. ‚Den Halteplatz in al-Muʿabbir erkenne ich wohl, da er sich deutlich abhebt; den ganzen Tag wechseln die daselbst vorherrschenden zwei kalten (Winde) mit einander ab;

2. Darüber weilt beständig ein ḥaḍramautischer Wechselwind und ein donnerndes (Gewölk), in dem gleichsam Fackeln lodern.' — **3.** فَجُوزَ ٱلْعُذَيْبِ 'Ag. x 168, Lis. iii 450, Tâj ii 236 (نبع); Yâq. iv 816, Bakrî 648: فَجُوزَ العُذَيْبِ; Yâq. iii 715: فَجَوَّ العُلَيْبِ; Yâq. iv 572: فَجُوزَ العُلَيْبِ. — فَٱلنَّوَائِحَا Tâj ii 110 (نوح): فالنوائحا. — **4.** فبانت 'Ag. l. c.: فباتت. — ٱلشَّانِئِينَ 'Ag. l. c.: الشاميين; Yâq. iv 572: الشامتين. — ٱلشَّامِتَاتِ 'Ag. l. c., Yâq. iv 572: الشامتين; Yâq. iv 816: الشانئات. — **6.** تُتَقِّينَ ٱلْجَارِيَاتِ 'Ag. x 168: تتبعين الحادثات; letztere Lesart dürfte wohl eine Abschwächung oder besser Verhüllung für jenen

an heidnischen Aberglauben gemahnenden ursprünglichen Ausdruck sein.

IV. **2.** خَرْجُهَا wäre vielleicht besser zu lesen: جِرْجُهَا? — فُطْلُولُهَا Yâq. iv 473: وطلوعُها. — فَمَرَاثِدُهُ Yâq. ii 634, iv 473: فمَرَابِدُهُ. — **5.** اَلْغُلَّانِ Tâj ii 518: الفلان (?). — غُلَّانِ مُنْشِدِ Yâq. iii 780, iv 662: من جنب مُنْشِدِ. — **6.** اَلْجَفْرِ Yâq. iii 364, Lis. xi 105, Tâj vi 170: الحَفْرِ.

V. **2.** جَالِسِينَ 'Ag. x 166: حابسين. — **5.** تُقْرِبَنْ 'Ag. l. c.: تقربا. — **6.** وَأَيْسِرِ 'Ag. l. c.: وأبشرى.

VI. **1.** ثَوْرُ Ma'âhid 502: نور.

VII. **1.** مَرَابِعُ Tâj v 225 (ميط) مرانع. — **2.** عَصْرِ 'Ag. x 168: غصن. — عَفَا 'Ag. l. c.: عسى; Yâq. iv 716: عسا. — يُعَوِّضُ جَازِعٌ 'Ag. l. c.: نعوّض جارع. — **3.** اَلْوَدُّ خَادِعٌ Yâq. l. c.: الحبّ جارعٌ. — **4.** نَبَا شَبَابٌ Yâq. l. c.: نُبَاشِرُونَ. — تَرْعَنَا Ma'âhid 505: تروع. — **5.** بِلَيْلِ Yâq. l. c.: كليلى. — تُوَدِّى Yâq. l. c.: تردُّ. — اَلْوَدَائِعُ 'Ag. l. c. الصنائع. — **6.** وَإِنَّكَ 'Ag. x 165, Ḫiz. iii 255, Rauḍah 273: إنّك. — تَمُجُّ Ḫiz. l. c., Rauḍah l. c.: يمجّ. — **7.** وَسِقَايَاتُ Ḫiz. l. c., Rauḍah l. c.: فى سقايات. — **9.** بِغِرَّةٍ Lis. x 37, Tâj v 385 (شبدع): بقُوّةٍ. — **10.** يَأْتِى Lis. ix 473: مابى (?). — **11.** Tâj iv 144 (خوس): بأخوس (vgl. Dîw. xv 3).

VIII. **2.** بَنَاتُ Naṣ. 494 بُنَاةُ.

XIII. **4.** تُغَاوِلَهُ Tâj x 381: تعاوله. — **6.** فَبُونِ Yâq. i 763, Lis. xvi 208: فبَوْنِ. — **9.** بِٱلْقُرْنَتَيْنِ Yâq. iv 77: بالقريتين. — **10.** وَادِعٌ لَيِّنُ Lis. x 263, Tâj v 525 (ودع) لَبِنٌ وَادِعٌ. — جَمَّاتِهِ Lis. l. c., Tâj l. c.: جَمّاته.

XVII. **1.** حَتَّى نَهَكْتُهُ 'Ag. x 165: لمّا نهكته.

XIX. **3.** stimmt fast wörtlich überein mit ʿAmr ibn Kulṯûm Muʿall. 81.

Nachwort. Einen Teil der Varianten aus der Ḥamâsah al-Buḥturîs hat auch de Goeje in seiner inzwischen erschienenen Besprechung *DLZ.* xxiv 1957 ff. mitgeteilt. Die Verse 39—45 der Qaṣidah i fehlen nicht nur bei Buḥt., sondern auch Nawâdir, 'Ag., Maʿâhid, Ḫiz., Zuhr, was die von de Goeje ausgesprochene Vermutung, die Stelle gehöre überhaupt nicht an den ihr im Dîwân angewiesenen Platz, sehr wahrscheinlich macht.

Die altägyptische Bezeichnung der Trogodyten bei den Klassikern.

Von

W. Max Müller.

Soviel ich weiß, sind die Gelehrten bisher noch nicht auf die für Ägyptologen wie Afrikanisten gleich wichtige Erklärung eines bei klassischen Schriftstellern erwähnten Volksnamens aufmerksam geworden.

Plin. 6, 29, 33 (Sillig 167) (am Weg vom Casius Mons nach Heroonpolis) adcolunt Arabes Autei; ebenso wohnen am Weg von Berenice nach Coptos (oder um Berenice selbst?) Arabes Autei et Zebadei (Var. G(n)ebadei), dann kommt die Trogodytice. [Andere Autei, Kap. 32, in Arabien, gehören natürlich nicht hierher.] Die Aut(a)ei bewohnen also die ganze Wüste östlich von Ägypten.

Ptol. 4, 5, schließt die Beschreibung des Ostufers Oberägyptens mit Syene ‚dann (kommt) der Dodekaschoinos, im Osten von dem die Adaioi genannten Araber sind‘ ἧς ἀπ' ἀνατολῶν εἰσιν Ἄραβες καλούμενοι Ἀδαῖοι (Var. Αἰδαῖοι, Ἀδδαῖοι). Diese entsprechen sachlich den Aut(a)ei bei Plinius.

Daß in allen diesen Stellen ‚Araber‘ nicht die semitische Bedeutung hat, setze ich als bekannt voraus. Es heißt zunächst einfach: Nomaden, Hirtenstämme. Vgl. ganz analog Plin. 6, 29: Juba tradit accolas Nili a Syene non Aethiopum populos sed Arabum esse usque Meroën. D. h. diese Jubastelle trennt zwischen den ansäßigen, Ackerbau treibenden ‚Äthiopen‘ und einer Nomadenbevölkerung, also

den heutigen Nuba und den von Syene bis Meroë, oder, um einen modernen Begriff einzusetzen, bis Charṭûm, auf dem Ostufer streifenden Bischârîn. Will man aber auch eine ethnologische Unterscheidung finden, so ist es die zwischen den negerähnlichen Nuba und den hamitischen, also den Arabern einigermaßen ähnlichen, Wüstenstämmen. Genau so bei Ptolemäus. Also ganz wie heute: bei Aswan-Syene stießen nicht nur Ägypter und Nuba zusammen, sondern auch die Bischârîn haben und hatten dort ihre uralte Niederlassung, um Vieh, Jagdbeute etc. nach Ägypten zu verhandeln. Ihre Zeltniederlassungen zogen sich nach Ptolemäus den ganzen Katarakt entlang, von Aswân bis Schellâl-Philae, würde man jetzt sagen, obwohl das Hauptlager, wohl damals wie heute, vor den Toren der festen Grenzstadt Syene lag. Das heutige Bischârînlager hat sich zusammen mit dem alten Aswân etwas verschoben. Aber sonst sind die Verhältnisse stabil geblieben; der heutige, dem Touristen in seinem jämmerlichen Zeltlager südöstlich von Aswân, Gazellenhörner etc. verhandelnde und Bakschîsch abnehmende Bischâri ist in jeder Beziehung der Nachkomme der Adaei, wie sie Ptolemäus beschreibt.

Nun zum Namen. Er ist anscheinend synonym mit Ichthyophagen, der älteren Bezeichnung bei den Griechen und Trogodyten oder (weniger richtig!) Troglodyten, welch letzterer Name mehr für die in den Bergen der Ostwüste über Syene hinausstreifenden Banden desselben Volkes gebraucht wird, die den jetzigen Ababde entsprechen. Diese nennt Plinius oben Autei, was natürlich dasselbe wie Adaei ist; daß die Ababde einst bis Suez und darüber hinaus streiften, weiß noch die arabische Überlieferung. Nationale Namen für dasselbe Volk scheinen in ‚Blem(m)yer und Megabarer‘ vorzuliegen; der letztere bezeichnet wohl nur einen besonderen Stamm[1] des großen

[1] Wer sich mit den Lautübergängen der hamitischen Sprachen beschäftigt hat, kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß Megabarer und Ble(h!)myer (koptisch oberägyptisch Belehmu!) nur verschiedene Wiedergaben desselben Wortes sind. Doch vergleiche man eine sehr ansprechende Vermutung Reinisch's, *Bedauye-Wörterbuch*, S. 47, wonach das noch heute im Bedauye gebrauchte *bálami* ‚Wüstenbewohner, Beduine‘ auf die arabische Wurzel بلج zurückgeht und daraus ‚Blemmyer‘ abgeleitet ist. Dann würde der Name Megabari freilich eher davon zu trennen sein.

Volkes. Blemmyer oder ähnlich werden sich die Leute selbst genannt haben. Ich halte es für sicher, daß die Butostele (Z. 6) das Nomadenvolk mit bezeichnen will, was man *Bal-mou, Mar-mu* oder ähnlich gelesen haben könnte, jedenfalls ohne Wiedergabe des *h* (vgl. auch die verstümmelt aussehende, unterägyptisch-koptische Aussprache *Balnemmôui*). Ob aber darin mehr als eine Angleichung an einen alten (bei Ḥa'tšepsut, Dḥutmose III etc. vorliegenden) nubischen Namen vorliegt, oder ob ein wirkliches Entsprechen (?) des Namens jener (allerdings auch hamitischen!) Völkerschaft anzunehmen ist, kann ich hier nicht weiter untersuchen.

Autaei-Adaei kann ein Spezialname eines Stammes sein (dagegen spricht aber Plinius), oder aber eine rein ägyptische Bezeichnung des ganzen Volkes, parallel jener, offenbar aus der (z. B. von Plutarch erwähnten) ‚Troglodytensprache' entnommenen Benennung Ble(h)myer, Blemmyer. Die letztere Annahme ist offenbar die richtige.

Betrachten wir den Namen als ägyptisch, so ist vor allem bei Ptolemäus festzuhalten, daß in griechischen Wiedergaben ägyptischer Wörter *d* immer nur nach einem *n* (assimiliert oder ausgesprochen) vorkommt. Die Urform des spätägyptischen Wortes mußte also **Antaei* sein. Die Form *Autei* bei Plinius scheint tatsächlich noch so lauten zu sollen. Assimilation und Verschwinden eines *n* vor *t* ist einer der gewöhnlichsten Vorgänge im Koptischen, vgl. das Relativ *et* für altes *(e)nty*. Ob bei Ptolemäus Spuren des *n* irgendwie in den Varianten vorliegen, können wir dahingestellt sein lassen; Plinius genügt dafür.

In **Antaei* haben wir nun aber die genaue Wiedergabe des uralten Trog(l)odytennamens bei den alten Ägyptern. Über diesen

---

Für entstellt halte ich die Angabe Plinius 6, 30, 35 (Sillig 189): dein contra Meroen Megabarri, quos aliqui Adiabaros nominavere, oppidum habent Apollinis. Danach wäre das Stammesgebiet der Megabarri im äußersten Süden, im heutigen Etbai, zu suchen. Aber daneben steht eine deutliche Angabe, daß die von Edfu über Redêsîjeh führende Wüstenstraße damals wie heute eine starke Ansiedlung der Wüstenstämme bei Edfu-Apollinopolis veranlaßte, und bringt die Megabarri wieder mit dieser zusammen, so daß sie auch ganz im Norden gewohnt hätten. Das kann nicht richtig überliefert oder von Plinius ausgeschrieben sein.

kann ich hier nicht erschöpfend handeln. Die älteste Schreibung ist immer stark abkürzend. Die alte religiöse Zeremonie ,des Schlagens der Trog(l)odyten' erwähnt schon der Palermostein, I, c, kaum einen Feldzug gegen die Barbaren.[1] Das weist wohl auf die bittere Feindschaft zwischen den ackerbauenden Ägyptern und dem räuberischen Wüstengesindel hin. Ob die Verwendung von zwei (oder vier?) ,vorderländischen Trogodyten' als Totenopfer, *Mém. Miss. Franç.* v, 452, in altertümlichen, wohl in der 18. Dynastie nicht mehr verstandenen, Bildern hierher gehört, weiß ich nicht. Da der Ausdruck (wenigstens im neuen Reich) auf die Nubier im allgemeinen angewendet wird, vermute ich, es sind auch dort einfach nubische Sklaven, Neger, als die billigsten Sklaven gemeint, nicht gerade Trogodyten. Noch ältere Stellen sind die für das abgeleitete Wort ,Trogodytenbogen', das als schon Pyr. N. 494 vorkommt und so oft später. Eine Anzahl alter Stellen habe ich auch *Asien und Europa*, S. 22, gesammelt, für das Volk wie für das abgeleitete Wort. Als sehr seltsam merke ich die Orthographie Pap. Kahun 1, 5; 3, 7 an, als ob man für den Völkernamen ,die Nisbe' nicht von dem Singular (,Felskegel, spitzer Berg'?), sondern von dessen Plural gebildet habe. Die Pluralendung *-tyw* schreibt man erst im neuen Reich aus. Für die Aussprache haben wir aus der Spätzeit das Wortspiel, *Edfu* 150: (ich gebe dir den Trogodytenbogen) . Ombos, Nr. 592, schreibt den Namen , Nr. 611 (der Bogen wiederholt, um die Endung *y* auszudrücken). Also hat der Singular die Konsonanten * *'nty* oder (nach dem anderen Doppelwert des) *ynty*. *Edfu* 125 liefert freilich die Allitteration mit *ptpt*; , aber das beweist nur, daß man das alte Wort ,Trogodytenbogen' nicht mehr ganz verstand und etymologisch mit alt *pzt*, *pdt*, *pide(t)*, kopt. ⲡⲓⲧⲉ ,Bogen' zusammenbrachte. Das *p*, welches man dem Wort ,Trogodyte(n)' so irrig vorsetzt, stammt wohl zusammen

[1] Vgl. die Monographie von J. CAPART, *La fête de frapper les Anou*, in der freilich manches nicht hierher Gehörige steht.

aus dem Singularartikel und der falschen Etymologie. Wahrscheinlich verrät sich hier auch die Assimilation des *n* an das folgende *t*. Einigermaßen macht schon diese Stelle die Auffassung des zweideutigen Anfangsbuchstabens 𓇋 als א, nicht als *y*, י, wahrscheinlich. Indessen ist das problematisch, so daß die klassische Wiedergabe 'Αδχῖοι und *Autei* — **Ant(a)ei* eine nicht unwichtige Entscheidung dieser Frage liefert. Die spätägyptische Aussprache war also *Ante*, (älter *Antey*) und nachlässiger daneben *Ate*. Dazu stimmen die anderen Überlieferungen.

Dadurch ergibt sich, scheint es, noch ein weiteres Resultat, nämlich eine gewisse Erklärung der Gründe, nach denen die Griechen den Riesen Antaeus in dem Gott der oberägyptischen Stadt Antaeopolis wiederfinden wollten. Golenischeff hat *ÄZ.* 20, 1882, 145 und 32, 1894, 1, mehrere Abbildungen des Lokalgottes von Antaeopolis nachgewiesen. Dieselben lehren uns, daß der Gott in mehr oder weniger unägyptischer Kriegstracht dargestellt wurde; teilweise ist dieselbe schon ganz die eines spätrömischen Soldaten geworden. Dazu hat ‚Antaeus' aber eine (*ÄZ.* 1894 sehr seltsam entstellte) Federkrone; der ältere Typus des Kopfschmuckes weist dagegen auf zwei emporstehende Straußenfedern im Haar. Dadurch kommen wir auf den richtigen Weg. Eine oder mehrere Straußenfedern tragen im Altertum alle barbarischen Afrikaner, die Libyer wie die östlichen Wilden, die Roten wie die Schwarzen; daher auch die ägyptischen Soldaten, die ja immer Barbarentracht nachahmten, wie ich *Asien und Europa*, S. 3, gezeigt habe.[1] Diese Tracht ist bis auf den heutigen Tag bei manchen Ostafrikanern erhalten: eine Straußfeder wird ins Haar gesteckt für jeden erschlagenen Feind. Vgl. Schleicher, *Somalitexte*, 9, 1; Reinisch, *Somaliwörterbuch* 246b über diese Sitte der Ejssa-Somali. Der oberägyptische ‚Antaeus' wird also als Soldat, Jäger, oder (was auf dasselbe hinausläuft) Wüstennomade dargestellt. Daß er als ein Wüstenbewohner galt, bestätigen die ständige Dar-

[1] Speziell für die Trogodyten vgl. Naville, *Festival Hall*, pl. 9 und 15 über die zwei Straußfedern der (sonst teilweise sehr seltsam abgebildeten) Häuptlinge der Trogodyten.

stellung seiner Gazellenjagd und die von GOLENISCHEFF in der Wüste gefundenen Anbetungsinschriften. Er ist also ein Trogodyte, ein Ante(y). An diese Auffassung und den Gleichklang mit Antaeus scheint sich die Gleichstellung bei den Griechen anzulehnen; daß der alte Antaeusmythus ursprünglich mit Oberägypten nichts zu tun hatte, weiß ich wohl.

Das mag dahingestellt bleiben. Ich lege Gewicht nur auf die gewonnene Aussprache des altägyptischen Trogodytennamens, auf die, aus den Pliniusstellen sich ergebenden Beweise, daß die Trogodyten in der Griechenzeit noch bis über Suez, ja bis über das moderne Wady Ṭûmîlât streiften,[1] vor allem aber darauf, daß die modernen ethnologischen Verhältnisse am ersten Katarakt genau so unverändert in alter Zeit uns entgegentreten, wie z. B. die obere Sprachgrenze des Nuba bei Eratosthenes, über die ich in *WZKM.* vor ein paar Jahren gehandelt habe.

[1] Ich darf daran erinnern, daß die trogodytischen Wörter für ‚Krokodil‘ und ‚Elephant‘ uns gerade im Wady Tûmîlât inschriftlich entgegentreten, so daß wir dieses als stark von den hamitischen Wüstenstämmen beeinflußt annehmen müssen.

Gibt es eine Wurzel בבל im Assyrischen?

Von

A. Ungnad.

Neben einer Wurzel ובל pflegen alle Assyriologen, sofern sie sich hierüber geäußert haben, eine Wurzel בבל anzusetzen. Schon die Form der Wurzel muß jedoch Bedenken erregen; diese werden aber noch dadurch gesteigert, daß die Wurzel בבל nur in wenigen, ganz bestimmten Formen sich belegen läßt. Daher sieht man sich nicht ohne Grund zu der Frage genötigt: existiert eine so singulär gebildete Wurzel überhaupt im Semitischen, speziell im Babyl.-Assyrischen? Diese Frage ist nun ganz entschieden zu verneinen, wie eine genaue Vergleichung der von der bisher angenommenen Wurzel בבל belegten Formen mit den von der Wurzel ובל kommenden zur Genüge ergibt.

Im Grundstamm findet sich das Präteritum *ûbil*, sowie das aus diesem abgeleitete Präsens *ubbal*, — über diese Bildung des Präsens siehe unsere späteren Ausführungen — ferner der Imperativ *bil*, der ganz wie die hebräischen Imperative לֵךְ, שֵׁב u. s. w. gebildet ist. Alle diese Formen kommen von einer Wurzel ובל, nirgends jedoch, nicht einmal in einem Vokabular, finden wir einen Infinitiv **abâlu* und ein Partizip **âbilu*. Von der angeblichen Wurzel בבל hingegen finden wir einen Infinitiv *babâlu* und ein Partizip *bâbilu*, merkwürdigerweise aber keine Form, die mit einiger Sicherheit als Präteritum, Präsens oder Imperativ dieser Wurzel erklärt werden könnte.

Ein Intensivstamm wird nur von der Wurzel בבל gebildet, nämlich *u-ba-ba-lu*; vgl. BEZOLD, *Oriental Diplomacy* 3, 30. (London 1882), dagegen gibt es von dieser Wurzel kein Kausativum; wohl aber ist ein solches von der Wurzel ובל zahlreiche Male belegt: Prät. *ušâbil*, *ušêbil*; Infin. Perm. *šûbulu*, Impv. *šêbil*.

Wenden wir uns zu den *t*-Stämmen! Hier sind nur Formen von der Wurzel ובל zu finden, nämlich die Stämme

t_1 : *ittabil* und *ittubil*;

tn_1 : *ittanabal*; vgl. *at-ta-nab-bal-šu-nu-ši* VR. 63, 22a;

t_2 : *uttebil*;

tn_2 : *uttanabal*; vgl. u. a. *u-ut-ta-na-ab-bal-ni* Tell-el-Am. L.[35] Z. 28;

$št_1$: *uštâbil* und *uštêbil*, daneben nach bekannten Lautregeln: *ultêbil* und *usêbil* (geschrieben z. B. *u-si-bi-la* K. 679, s).

Im *n*-Stamm finden wir nirgends Formen wie **i'abil* (vgl. *i'alid* von ילד), wohl aber wiederholt — namentlich auch in den Gesetzen Hammurabis — die entsprechenden Formen von בבל: *ibbabil* u. s. w.

An nominalen Bildungen, die zweifellos mit dem Verbum ‚tragen' in Zusammenhang stehen, finden wir:

a) von בבל:

1. *bablu*,
2. *biblu*,
3. *bibiltu*;

b) von ובל:

1. *têbiltu* aus **tâbiltu*,
2. *šûbiltu*, d. i. das Femininum des Infinitivs *šûbulu*,
3. *biltu*, eine Form, wie die hebr. Infinitive לֶדֶת aus **lidtu*; רֶדֶת aus **ridtu* u. a.

Überblicken wir das Material, so ergibt sich, daß die Formen, die von בבל abgeleitet zu werden pflegen, nur infolge eines Lautwandels eine derartige Gestalt angenommen haben, tatsächlich aber von der Wurzel ובל abgeleitet werden müssen: *w* ging nämlich im Silbenanlaut, sofern die folgende Silbe mit *b* begann, in *b*

über.[1] Leider fehlt es infolge der Seltenheit der Radikalfolge ו + ב an anderen sicheren Beispielen für diesen Lautwandel; denn etymologisch unsichere Wörter wie *babaru* = *kištu* geben nur einen höchst unsicheren Anhalt.

Durch dieses Lautgesetz wird auch die ganz sekundäre Bildungsweise des Präsens der Verba primae ו des Bab.-Ass. erwiesen. Das lautgesetzlich regelmäßige Präsens zu *ûbil* wäre **ibab(b)al* aus **iwab(b)al* gewesen; statt dessen finden wir *ubbal*, ebenso wie *ullad* u. a. Maßgebend für diese Formation waren wohl die Verba primae gutt. wie *amâru* u. a. Von *amâru* lautete das Präteritum regelrecht *êmur* (auch *îmur*) aus **ja'mur*, während das Präsens *immar* eine Form **ja'am(m)ar* voraussetzt. Diese wurde zunächst, da *ja* im Bab.-Ass. zu *i* wird — vgl. *išaru* = hebr. יָשָׁר aus **jašaru* — zunächst zu *i'ammar*. Später schwand der Kehlkopfverschlußlaut (ʾ); so entstand die Form *iammar* oder *jammar*, die nun wiederum zu *immar* werden mußte.[2] Auf Grund des Verhältnisses von *êmur* zu *immar* bildete man nun auch aus einem Präteritum *ûbil* ein Präsens *ubbal*, desgleichen *ullad* aus *ûlid* u. a.

Für die Beurteilung der Wurzel יבל kommen demnach vor allem folgende drei Lautgesetze in Betracht:

1. im Silbenanlaut geht *w* durch den Einfluß des folgenden *b* in *b* über; danach erklären sich die Formen: *babâlu* aus **wabâlu*, *bâbilu* aus **wâbilu*, *ubabbal* aus **uwabbal*, *ibbabil* aus **inbabil* und dieses aus **inwabil*, ferner die Nomina *bablu* aus **wablu*, *biblu* aus **wiblu* und *bibiltu* aus **wibiltu*;

2. im Silbenanlaut wird *w* wie im Arabischen einem folgenden *t* assimiliert; so in *ittabil* aus **iwtabil*, *ittanabal* aus **iwtanabal*, *uttebil* aus **uwtebil* und *uttanabal* aus *uwtanabal*;

[1] Wie die Qualität der Laute *w* und *b* zur Zeit des Lautüberganges war, dürfte sich kaum mehr sicher ermitteln lassen.

[2] Lautlich ganz entsprechend ist die Entwicklung der Genitivendung -*ου* im Griechischen. Aus ursprünglichem *-*οσjο* wurde zunächst -*οιο* (Homer), hieraus das nicht belegte *-*οjο*, daraus endlich -*οο*, das bei Homer für fälschliches -*ου* zu restituieren ist; vgl. Ahrens, *Rhein. Museum* ii, S. 161. Hieraus entstand dann das attische -*ου*.

3. gewöhnlich wird *w* im Silbenschluß vokalisch und verschmilzt mit dem vorhergehenden Vokal; so in *ûbil,* das wohl aus **jawbil* entstand, in *ušâbil* (*ušêbil*) aus ursprünglichem **ušawbil,* in *uštâbil* u. s. w. aus **uštawbil*; ferner *šûbultu* aus **šuwbultu, têbiltu* aus ursprünglichem **tawbiltu.*

Zum Schluß wollen wir noch darauf hinweisen, daß die mit יבל verwandte Wurzel תבל eine sekundäre Bildung vom *t*-Stamm der Wurzel יבל ist (eig. ‚für sich nehmen', dann ‚wegnehmen'); solche sekundären Bildungen sind ja auch aus anderen semitischen Sprachen bekannt; vgl. arab. تُقًى von einer Wurzel تقى, die aus dem *t*-Stamme اتّقى der Wurzel وقى gebildet ist.

Anzeigen.

S. Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran*, von Dr. —. Frankfurt a. M. 1903, 8° (64 Seiten) 2 Mk.

Der große Einfluß, den die jüdische und christliche Umgebung auf die Bildung und Entwicklung der arabischen Nationalreligion, des 'Islâms genommen haben, erhellt deutlich aus der Fülle fremder Wörter, die in der Stiftungsurkunde des neuen Glaubens, dem Ḳor'ân, den Beduinen zum Teil ganz neue Begriffe einführen und bezeichnen sollen, Fremdwörter, zu denen sich eine stattliche Anzahl entlehnter Eigennamen gesellt. Diese letzteren übersichtlich zu ordnen, ihrer Etymologie in der Ursprache nachzugehn und die lautlichen Veränderungen zu beleuchten, die sie auf dem Wege über das griechisch-syrische Medium in das neue arabische Sprachgewand erlitten, macht sich die oben beschriebene Dissertationsschrift zur Aufgabe.

Das Hauptgewicht legt der Verfasser auf die Prüfung und Besprechung der biblischen Etymologien, wo solche vorhanden sind; dem entspricht seine Einteilung in ‚Personennamen mit biblischer Motivierung' III (p. 17 ff.) und in ‚Personennamen ohne biblische Motivierung' IV (p. 32 ff.). Bei jenen liegt die etymologische Deutung zum Teil offen, zum Teil ist sie aber nicht mehr sicher zu ermitteln und durch nachträgliche Mythen verdunkelt.

Es seien mir im folgenden einige Bemerkungen zu den sprachvergleichenden und lautphysiologischen Ausführungen des Verfassers gestattet; ich betrachte dabei zunächst die vokalischen Laute und

ihre Veränderungen, dann den Konsonantenbestand der entlehnten Namen.

Wenn es im Vorwort (p. 5) heißt: ‚Allerdings bildete bei dem reichhaltigen und fein differenzierten Konsonantensystem der Araber das Gehör[1] einen ziemlich genügenden Ersatz für die Schrift;[2] schlimmer ist es um das beschränkte arabische Vokalsystem bestellt‘, so wird das letztere hier unrichtig beurteilt; denn dem ganzen Zusammenhange nach will der Verfasser doch nur den lautphysiologischen Vokalbestand der arabischen Sprache im Gegensatz zu ihrem Konsonantenreichtum treffen und der Armut zeihen, nicht etwa seine schriftliche Fixierung mangelhaft finden; gerade das Umgekehrte ist aber wahr; es wäre unrichtig, daraus, daß die arabische Schrift bloß ـَـِـُ kennt, schließen zu wollen, daß die Araber bloß drei Vokale: *a*, *i*, *u* hören und sprechen konnten.[3] Mit Fatḥa, Kesra, Ḍamma wurde zweifelsohne mehr bezeichnet, denn jene drei Vokallaute. Auch das hebräische, tiberiensische Vokalisationssystem, das weit durchgebildeter ist, denn das arabische, unterscheidet nicht immer Quantitäten und von der Qualität oft die Nuancen nicht;[4] aber hier wie überall gibt das Schriftbild nur ungenau das Lautbild wieder.

Die ‚inkorrekte‘ Wiedergabe von مِيكَال für מִיכָאֵל[5] (p. 14) möchte ich auf Vokalverschlingung zurückführen; *ē* ging trotz des trennenden א bei der Wiedergabe im Arabischen im *ā* auf, wie ja in جِبْرِيل aus גַּבְרִיאֵל *ī* das auf א folgende *ē* verschlang, allerdings nachdem es sich, wie die Formen إِسْمَعِيل, إسرائل[6] zeigen, jenem erst assimiliert hatte; bei der Vokalisation جِبْرِيل neben und für جُبْرِيل, welch letztere

[1] Von mir gesperrt gedruckt.

[2] Nämlich da Moḥammed blos auf ‚mündliche Überlieferung‘ angewiesen war.

[3] Vgl. die 'Imâla! u. s. Caspari-Wright (III. Ausg. Smith-Goeje) I, pag. 7 C ff.

[4] ָ für aus *u* entstandenes *o* (kurz), wie für aus *a* entstandenes *å* (lang); ֵ für aus *a* gesteigertes *ä* (lang), wie für *e* (kurz).

[5] Müßte إسرائل analog مِيكَائِل heißen. Syrisch: ܡܝܟܐܝܠ.

[6] In إِسْمَعِيل war der Vokal der Silbe אֵל durch ע geschützt; in إسرائل aber nicht; trotzdem ist die arabische Form dreisilbig wie die hebräische. Auch von גַּבְרִיאֵל haben wir eine dreisilbige Form: جِبْرَئِيل neben der zweisilbigen (pag. 14).

Form der hebräischen genauer entspricht, war vielleicht auch die lautliche Analogie von ميكال (mit ī in der ersten Silbe) neben der Vokalharmonie (Assimilierung des جِ an رِيل) wirksam.

عَدْن = עֵדֶן (ebenda) statt عِدْن wohl wegen des Gutturals; hingegen عِمْرَان = עַמְרָם (p. 59) trotz des Gutturals.

In جَهَنَّمُ = גֵּי־הִנֹּם (p. 16) stimmt merkwürdigerweise der Konsonantenbestand genau mit der hebräischen, der vokalische jedoch mehr mit der syrischen ܓܗܢܐ bezw. der griechischen Form γεέννα überein.

Die Form إِبْرَهِيمُ (p. 21) dürfte am ehesten aus ihrer Anlehnung an إِسْمَعِيل und der Ausgleichung mit demselben zu erklären sein, nach dem bekannten ḳor'ânischen Prinzip, das Personennamen, deren Träger in irgendwelchem Zusammenhange stehn, lautlich auf eine Form zu bringen strebt, wie موسى und عيسى, قارون und هارون, طالوت und جالوت u. s. w.

Hebräisches יִשְׁמָעֵאל (statt יִשְׁמְעאֵל) zeigt, daß א seinen konsonantischen Wert verloren hatte; und jener Form mit bloß historisch-orthographischem א entspricht arab. إسمعيل genau (p. 22). Wenn aber ‚bei dem koranischen اسمعيل keineswegs an irgend welche Entlehnung aus dem hebr. ישמעאל zu denken' ist, so wird wenigstens die entsprechende syrisch-griechische Form: ܐܝܣܡܥܝܠ — Ισμαήλ beizuziehen sein; denn trotz des südarabischen 𐩺𐩪𐩣𐩲𐩡 (Hal. 192. 1. u. ö.) war إسمعيل kein autochthon nordarabischer Name. Nord- und Südaraber gingen in der Namenbildung zum Teil verschiedene Wege, wobei das Südarabische oft dem Hebräischen scheinbar näher geblieben ist, als das Nordarabische.[1]

In يُوسُف (p. 26) und يُونُس (p. 47) dürfte die Ausgleichung des zweiten an das erste u zweifellos sein; zugleich ein Beweis für dessen mindestens sehr dunkle Aussprache. In دَاوُد für דָּוִד (p. 45) dürfte aber das arab. u unter dem Einfluß des wurzelhaften و gesetzt sein.

Zur Entstehung der sonderbaren Form يَحْيَى (p. 63 f.) läßt sich folgendes vermuten: Es kann aus einer Form *يَحْيَان, die allerdings erst zu supponieren wäre, aber den Formen יוחנן und יהוחנן näher stünde

[1] Vgl. D. H. Müller in ZDMG., xxxvii. 17.

denn يَحْيَى, eine Angleichung an زَكَرِيَّآء, den Namen des Vaters, der auch in der Maḳṣûrform vorkommt (vgl. Ibn Wallâd 58, 17 f.), stattgefunden haben. Zum Übergang *يحيان — يحيى wäre etwa auf سَكْرَان — سَكْرَى hinzuweisen. Daß aber فَعْلَى eine feminine Form von فَعْلَان ist, läßt diese Entwicklung trotz feminin endender männlicher Eigennamen wie معاوية etc. doch nicht ganz sicher erscheinen; ebenso die Annahme eines weiter nicht zu belegenden *يَحْيَان. Wie dem auch sei, am einfachsten ließe sich يَحْيَى als eine abgekürzte Form auffassen, die unter dem Einfluß der ebenfalls zweisilbigen, auf ʿelif maḳṣûra endenden zwei Prophetennamen: عِيسَى und مُوسَى entstanden wäre.[1]

Dies zur Form des Namens يحيى; sachlich wäre noch die Erklärung von Sûra xix. 8. bei Sycz p. 63 unten nach D. H. Müller, *Die Propheten* etc. i, p. 26, Note 1, richtigzustellen.

Den Übergang zur Betrachtung der konsonantischen Veränderungen vermitteln am besten die im Hebräischen mit יְ anlautenden Namensformen: ישראל, ישמעאל etc. Hebräisches anlautendes יְ ist überall im Arabischen durch vokalisches إ wiedergegeben; ebenso vokalisch in der syrischen und griechischen Transkription und Aussprache, welch letztere vielleicht den Arabern jene Formen vermittelte.[2]

Größeres Gewicht wäre auf die Darstellung der Verschiebung bei Zischlauten zu legen gewesen. Die hier in Betracht kommenden Entlehnungen fallen in die zweite Epoche, welche durch das Zusammenfließen von nordsemitischem שׁ und שׂ in südsemitisches س charakterisiert ist.[3]

Demnach entsprechen sich regelrecht:

س = שׁ	عيسى = ישוע
إسمعيل = ישמעאל	س = ס und שׂ
موسى = משה	اسرائل = ישׂראל
سليمان = שלמה	يوسف = יוסף
اليسع = אלישע	سينين = סיני

[1] Ebenso müßte man neben مَرْيَم statt عَمْرَان: عَمْرَم erwarten, umsomehr als das Hebräische ebenfalls עַמְרָם hat; doch der Unterschied ist gering: ن reimt auf م.

[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch[27], §. 24e.

[3] Vgl. D. H. Müller in den Verhandlungen des vii. Orientalistenkongresses in Wien. 1888, p. 229 ff. (*Zur Geschichte der semitischen Zischlaute*).

Umgekehrt ist hebr. שבא aus dem (süd)arab. 𐩪𐩨𐩱 (سبأ) hinübergenommen und fällt damit strenge genommen aus dem Rahmen dieser Betrachtung. Auch gehört es der ersten, ältesten Entlehnungsepoche an.[1] Zu seiner ‚Erklärung aus dem Sabäischen‘ (Sycz 54) wäre an die bekannte Zusammenstellung mit √𐩪𐩨𐩱,[2] vgl. arab. سبأة (lange, ferne Reise), zu erinnern gewesen.

Zur Radix درس (p. 33) ist nachzutragen, daß in ihr דרש und דרס (vgl. Levy s. v.) zusammenfielen. Daher einerseits die Bedeutung: ‚studieren‘, anderseits ‚abreiben, abnützen‘.

Daß der Gatte Elisabeths und Vater des Täufers im Ḳor'ân زكرياء und nicht *زكريّا heißt, ist doch kaum als Beweis dafür geltend zu machen, daß auch dieses nomen proprium nicht direkt aus dem Hebräischen, sondern erst über das Syrisch-griechische entlehnt worden (p. 63).

Zum Schlusse möchte ich auf einige Unebenheiten und Ungenauigkeiten in Zitaten und einzelnen Belegen aus dem Sabäischen hinweisen: So ist 𐩱𐩵𐩣 (p. 18) nicht ‚als Gattungsname des Menschen im Sabäischen erhalten‘, sondern in der Bedeutung: Vasall, Diener, (*CIH.* 2. 4. Hal. 504. 4. Gl. 131. 3. 221. 4. *ZDMG.* xxix, 600. u. ö.). — Ebenda Z. 20 muß es heißen: ‚im Syrischen und Nordarabischen.‘ Der Gottesname 𐩪𐩺𐩬 (p. 57) wäre besser aus Os. 29 (𐩪𐩺𐩬|𐩹𐩲𐩡𐩣) zu belegen gewesen.

P. 53 ist: ‚äth. ምድር „Grenze, Gebiet, Land“,‘ da es mit مصر, مصريم, מצרים nichts zu schaffen hat, zu streichen.

P. 54 zu Ḳor'ân 89. 6 wäre auch die von den Traditionisten versuchte Deutung von إرم ذات العماد als Damaskus zu erwähnen gewesen;[3] ob in 89. 6 vom Turmbau zu Babel die Rede sei, ist sehr fraglich; der vorangehende Vers handelt von ʿÂd.

P. 51 hätten als Grund dafür, daß عُزَيْر diptotisch sei, oder mindestens sein könne, auch seine Eigenschaften eines Fremdwortes und Eigennamens erwähnt werden dürfen.

---

[1] Vgl. D. H. Müller, *l. n.* 235.

[2] 𐩪𐩨𐩱𐩣, 𐩪𐩨𐩱𐩩 *Sab. Denkm.* 12. 14 f. Hal. 535. 13.

[3] Auch in den *WB.* sub إِرَم.

P. 50. pen. ist gegen A. Geiger (2. Aufl. 1902, p. 16 Note) ʿAbd b. ʿUmair zu lesen.

Unrichtig ist es, wenn p. 20 die ‚Kunja' als eine ‚Artigkeit' definiert wird.

Auch hätte das Buch in der Revision der Druckbogen eine bessere Behandlung verdient; so wären, abgesehen von einigen Druckfehlern im deutschen Texte[1] und Verschiebungen arabischer Vokal- und sonstiger Zeichen,[2] zunächst die im Mittelpunkt der Untersuchung stehenden Namen richtig zu drucken gewesen: ميكال (p. 12) إسحق (p. 23 f.) نوح (p. 38) سبأ (p. 53 f.). Ferner l.: p. 15: نعيم. 47: الحارث. 51: بن. 57: بالسريانية und بالأشجار. 58: على الجودى.

N. Rhodokanakis.

M. Aurel Stein, *Sand-buried Ruins of Khotan.* Personal narrative of a journey of archaeological and geographical exploration in Chinese Turkestan. With a map from original surveys and numerous illustrations. T. Fisher Unwin, Paternoster Square, London. M. C. M. III.

Die glänzenden Resultate der Stein'schen Expedition nach Ostturkestan sind den Fachgenossen in ihren wesentlichen Umrissen schon seit einiger Zeit bekannt, insbesondere durch den auch in dieser *Zeitschrift* (Bd. XVI, Heft 1, pg. 89 ff.) besprochenen 'Preliminary Report' des glücklichen Entdeckers. Bevor nun Stein eine ausführliche Bearbeitung seiner reichen Funde — den 'Detailed Report' — der gelehrten Welt vorlegt, bietet er uns hier in einem schön ausgestatteten, reich illustrierten Bande eine höchst fesselnd geschriebene Schilderung seiner so wohlgelungenen Entdeckungsreise.

Das Buch ist für ein größeres Lesepublikum berechnet und wird ein solches ohne Zweifel auch finden, da es in glücklichster Weise jede Überladung mit gelehrtem Detail vermeidet und eine

[1] Pag. 12 ‚Engelfürsten'; 14 ‚Muʿâwija's'; 18 ‚Ǵawâlîqî'; 22 ‚Meʿîn'.

[2] Pag. 31 l. سليمان.

wirklich spannende Lektüre bildet. Ebenso gewiß aber wird es in der gelehrten Welt, und nicht nur in den Kreisen der Indologen, mit lebendigstem Interesse gelesen werden. Berichtet es doch in der angenehmsten Form über eine Forschungsreise, deren schließliche Ergebnisse als durchaus epochemachende bezeichnet werden dürfen. Phantastische Hoffnungen und Erwartungen, wie sie vor etlichen Jahren insbesondere durch die vielen Manuskripte und Holzdrucke mit ‚unbekannten Charakteren' erregt wurden, sind freilich jetzt gründlich zerstört, und zwar durch Stein selbst, der sie als Fälschungen eines gewissen Islam Akhun erwiesen hat. Was uns aber statt dessen an positiven Resultaten geboten wird, ist so bedeutend, daß wir den Zusammenbruch jener Illusionen leichten Herzens ertragen können.

Wohl nur selten ist eine Forschungsreise so zielbewußt unternommen, mit so viel Umsicht, Energie und Ausdauer geleitet und zu Ende geführt worden wie die Stein'sche Expedition, und jedermann wird daher ohne Zweifel dem kühnen und scharfsichtigen Leiter derselben die ungeahnt reichen Erfolge von ganzem Herzen gönnen. Schwierigkeiten und Mühsale aller Art waren dabei zu überwinden und wurden auch glücklich, ja in bewunderswerter Weise überwunden. Aber auch an verständnisvoller Förderung hat es Stein nicht gefehlt, — abgesehen von dem britischen Konsul Macartney in Kashgar, namentlich auch von Seiten der chinesischen Ambans oder Bezirksvorsteher, was wohl besondere Anerkennung verdient. Ihnen empfahl sich Stein durch seine pietätvolle Verehrung des berühmten buddhistischen Pilgers Hiuen-Tsiang, dessen Spuren er aufsucht, dessen Andenken ihn wie ein schützender Genius begleitet.

Mit beständig sich steigerndem Interesse verfolgen wir die Schicksale der kleinen Karawane, die in der Stein'schen Schilderung fast wie ein Drama voll Leben und Wirklichkeit, ja voll poetischen Reizes sich vor unseren Augen entwickeln. Wir begleiten die tapfere Schar und ihren erfolgreichen Führer auf der mühsamen Wanderung von Kashmir aufwärts via Gilgit und Hunza nach Kashgar, von dort über Yarkand nach Khotan, in die Kuenluen-Berge hinauf und endlich in die Wüste Taklamakan, wo die sandbegrabenen Ruinen dem

energisch suchenden Forscher ihre Schätze offenbaren müssen. Allen voran an Wert und Bedeutung jene Stätte im Gebiete des Niya-Flusses, unweit Imam Jafar Sadik, wo so zahlreiche Holz- und Lederdokumente mit Kharoshṭhî-Schrift und Denkmäler der besten gräcobuddhistischen Kunst zutage traten, die uns das Leben einer schon c. 300 n. Chr. zugrunde gegangenen altindischen Kolonie vor die Augen führen, ergänzt durch die ungefähr gleichaltrigen reichen bildlichen Darstellungen des Rawak-Stupa im Khotan-Gebiete. Kaum minder interessant aber dürften die jüngeren Denkmäler von Schrifttum und Kunst in Dandan-Uiliq und Endere sein, die etwa aus dem achten Jahrhundert n. Chr. stammen — Manuskripte in Brâhmî-Schrift wie auch solche chinesischen und alttibetanischen Ursprungs — dazu die Reste so manchen Heiligtums des ostturkestanischen Buddhismus. Bei der Bestimmung und Bearbeitung der indischen, chinesischen und tibetanischen Denkmäler findet Stein jetzt an Männern wie Hoernle, Rapson, Bushell, Chavannes, Barnett die erwünschteste Unterstützung, während sein Freund Andrews ihm für die Reproduktion der Kunstdenkmäler die unschätzbare Hilfe einer verständnisvollen Künstlerhand leiht. Mit Spannung sehen wir der weiteren Entwicklung all dieser Arbeiten entgegen, zu deren Vollendung Stein die erforderliche Muße wohl auch weiterhin seitens der englisch-indischen Regierung nicht versagt wird. Eines der interessantesten Rätsel bildet dabei noch jene nichtindische Sprache, die sich mehrfach in Brâhmî-Charakteren aufgezeichnet findet, — wahrscheinlich die Sprache der nichtindischen damaligen Bewohner des Landes. Hoffentlich gelingt es bald festzustellen, was das für eine Sprache ist.

Neben den archäologischen, historischen, indologischen Ergebnissen der Expedition sind auch die geographischen von Bedeutung, denen namentlich der Kuenluen-Zug speziell gewidmet war, und die insbesondere durch die Mitwirkung von Stein's indischem Begleiter, dem Subsurveyor Ram Singh, ermöglicht wurde. Das sichert dem Buche das Interesse der Geographen, — aber auch der Ethnograph wird in demselben viel Interessantes und Belehrendes finden. Eine ungarische Übersetzung soll, wie wir hören, gesichert sein. Hoffent-

lich läßt auch eine deutsche nicht allzu lange auf sich warten. Sie fände gewiß einen zahlreichen Leserkreis und würde neben anderem vielleicht auch dazu dienen, das Interesse des deutschen Publikums für den India Exploration Fund zu fördern. Hat schon Turkestan so viel Schätze altindischen Ursprungs geboten, wie viele wird erst der Boden Indiens selbst uns noch spenden können! Keinen anderen aber möchten wir so gerne mit einer neuen derartigen Aufgabe betraut sehen, als gerade DR. M. A. STEIN, der seine außergewöhnliche Befähigung in dieser Richtung durch die Expedition nach Ostturkestan unwiderleglich klar bewiesen hat.

L. v. SCHROEDER.

DR. W. CALAND, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII. Band, Nr. 1.) Leipzig 1903. In Kommission bei F. A. BROCKHAUS.

Mit Freude und Genugtuung wird man diese Prolegomena zu einer Ausgabe des Baudhāyanakalpasūtra und ganz besonders die Mitteilung begrüßen, daß der erste Teil der vom Verfasser besorgten Ausgabe des Baudhāyanaśrautasūtra bereits im Drucke ist. Schon wegen seines hohen Alters verdient das Werk des Baudhāyana, respektive der Schule des Baudhāyana, die vollste Aufmerksamkeit aller Vedaforscher. Es kann ja als eines der sichersten Resultate der Geschichte der vedischen Literatur gelten, daß unter den zur Taittirīyasaṃhitā gehörigen Sūtrawerken das des Baudhāyana das älteste ist. Die von BÜHLER (*Sacred Books of the East,* vol. II², p. XIX ff. und vol. XIV, p. XXXV ff.) zur Bestätigung der diesbezüglichen einheimischen Tradition beigebrachten Tatsachen lassen darüber kaum einen Zweifel übrig. Ich selbst habe (*Das altind. Hochzeitsrituell,* Wien 1892, S. 8)[1] einige Stellen des Āpastambīyagṛhyasūtra hervor-

[1] CALAND beginnt seine Abhandlung mit den Worten: ‚Außer BÜHLERS wertvoller Einleitung in den Sacred Books of the East, einigen kurzen Bemerkungen

gehoben, wo Āpastamba gegen Ansichten des Baudhāyana (und Bhāradvāja) zu polemisieren scheint. Vor allem aber ist es die Sprache und der Stil des Baudhāyanasūtra, welche das hohe Alter desselben bezeugen; welche, wie ich glaube, sogar dafür sprechen, daß das Sūtra des Baudhāyana nicht nur unter den zum schwarzen Yajurveda gehörigen Sūtrawerken das älteste ist, sondern daß es auch die Sūtras der anderen vedischen Schulen an Alter überragt. Ich habe bereits in der erwähnten Abhandlung (S. 9) hervorgehoben, daß sich Baudhāyana im Gṛhyasūtra mit einer Breite und Behaglichkeit gehen läßt, welche geradezu an den Brāhmaṇastil erinnert und bei einem Sūtrakāra überrascht. Auch Caland (S. 5) findet, daß einzelne Praśnas des Śrautasūtra ‚durchgehends mehr den Charakter eines Brāhmaṇa als eines Sūtra, genauer gesagt, sowohl den Charakter eines Brāhmaṇa wie eines Sūtra haben'; und er gibt (S. 55 ff.) einige bezeichnende Proben dieses Brāhmaṇa-artigen Stils. Nun hat Bühler (*S. B. E.*, vol. xiv, p. xxxvi) bereits darauf aufmerksam gemacht, daß im Baudhāyanagṛhyasūtra selbst in einer beim Sarpabali unter den zu verehrenden Wesen aufgezählten Liste von Lehrern des Yajurveda Baudhāyana als *pravacanakāra* und nicht, wie Āpastamba, als *sūtrakāra* angeführt wird. Was bedeutet nun aber *pravacana?* Caland vermutet, daß ‚mit *pravacanakāra* derjenige Lehrer gemeint sei, der das Ritual in mündlicher Überlieferung fixiert hat, während der Sūtrakāra derjenige ist, der es zu einem Sūtra, Leitfaden, verarbeitet hat'. Mir scheint dieser Gegensatz zwischen mündlicher Überlieferung und schriftlicher Aufzeichnung recht unwahrscheinlich und jedenfalls durch nichts gewährleistet; denn wo ist der Beweis, daß die Sūtras als Leitfäden niedergeschrieben wurden? Ich glaube vielmehr, daß es gerade die Erfordernisse des mündlichen Unterrichtes waren, welche den Sūtrastil — diese kurzen,

Hillebrandts und den von mir selber über das Totenritual veröffentlichten Notizen ist, soweit mir bekannt, nichts über das in mancher Hinsicht so hochwichtige rituelle Sūtra des Baudhāyana geschrieben' Nur der Vollständigkeit halber sei hier angemerkt, daß ich über das Baudhāyanagṛhyasūtra in obengenannter Abhandlung gehandelt und auch zahlreiche Auszüge aus demselben gegeben habe. Auch in meinen ‚Notes on Śrāddhas' (*WZKM.* iv, p. 203 ff.) finden sich einige Notizen über Baudhāyana.

prägnanten, meiner Ansicht nach eben zum Auswendiglernen bestimmten Sätze — zeitigten. Dieser Sūtrastil wird aber nicht plötzlich entstanden sein, sondern sich aus der Prosa der Brāhmaṇas entwickelt haben. Das Wort *pravacana* wird nun von den indischen Kommentatoren bald als ‚Brāhmaṇa', bald als ‚Vedāṅga' erklärt (vgl. Max Müller, *Hist. of Anc. Sansk. Lit.*, p. 109; Weber, *Ind. Lit.*², p. 12, 91, 94, 145). Es muß aber eine bestimmte Klasse von Werken bezeichnet haben, welche die Themata der Vedāṅgas, vor allem das Ritual, behandelten, aber nicht in der Form von Sūtras. Denn die Begriffe ‚Sūtra' und ‚Pravacana' schließen einander aus, wie aus einer Stelle des Baudhāyanagṛhyasūtra (I, 11) hervorgeht, wo folgende Definitionen verschiedener Heiliger gegeben werden: ‚Brāhmaṇa' heißt derjenige, welcher nach dem Upanayana irgend etwas von den Vedas (vedānāṃ kiṃcid) gelernt hat; ‚Śrotriya', wer Eine Śākhā, ‚Anūcāna', wer (auch) die Aṅgas, ‚Ṛṣikalpa' (‚nahezu ein Ṛṣi'), wer (auch) den Kalpa studiert hat; ‚Bhrūṇa' heißt derjenige, welcher (auch) die Sūtras und Pravacanas studiert (*sūtrapravacanādhyāyī bhrūṇaḥ*); ‚Ṛṣi', wer die vier Vedas kennt (s. *Altind. Hochzeitsrituell*, p. 86 f.). Hiernach ist also ‚Pravacana' verschieden von ‚Sūtra', ist aber auch nicht identisch mit ‚Aṅga'. Es fällt aber auch nicht unter den Begriff ‚Veda', wie schon aus Manu III, 184 (sarveṣu vedeṣu sarvapravacaneṣu ca) hervorgeht. Ich vermute daher, daß mit dem terminus *pravacana* ‚Vorträge' bezeichnet wurden, in welchen nach Art der Sūtras, aber noch nicht im eigentlichen Sūtrastil, Vorschriften über Sitte und Ritual gegeben und auch zum Teile nach Art der Brāhmaṇas — aber nicht mehr mit all der Breite der Brāhmaṇas — diskutiert wurden. Mit anderen Worten: Ein Pravacana ist vermutlich ein Mittelding zwischen Brāhmaṇa und Sūtra, eine aus den Brāhmaṇas entwickelte Literaturgattung, aus welcher die Sūtras hervorgegangen sind. Wenn nun aber Baudhāyana ausdrücklich ein *pravacanakartṛ* genannt wird, so ist dies ein starker Beweis für das hohe Alter desselben; er muß aller Wahrscheinlichkeit nach durch Generationen von den *Sūtrakāras* Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin getrennt gewesen sein.

Ist uns aber das Werk des Baudhāyana oder der Baudhāyanaschule schon wegen seines Alters von unschätzbarem Werte, so enthält es überdies auch sehr viel Neues, wovon uns Caland (S. 16 ff.) einige interessante Proben gibt. Sehr merkwürdig ist die von Caland (S. 21) aus dem Baudh.-Śrautasūtra mitgeteilte Legende von Ṛtuparṇa, dem Sohn des *Bhaṅgāśvina*, dem König der Śaphāla, welcher den Agniṣṭoma geopfert und dadurch Indra beleidigt hatte, weshalb ihn dieser in ein Weib verwandelt. Sowohl als Mann (Ṛtuparṇa) wie auch als Weib (Sudevalā genannt) hatte er Söhne. Indra stiftete zwischen den beiden Arten von Söhnen Händel, in deren Verlaufe sie alle erschlagen wurden. „Da lagen sie nun leblos da, und Sudevalā saß weinend zwischen den beiden Gruppen von Söhnen. Da kam Indra herbei, er näherte sich ihr und sagte: ‚Sudevalā!‘ ‚(Was), Herr?‘ erwiderte jene. ‚Gefällt dir dieses?‘ fragte Indra. ‚Wie sollte es mir gefallen?‘ ‚Nun, ebenso mißfiel es mir, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast; aber wähle dir, welche Söhne dir leben sollen?‘ Jene antwortete: ‚Diejenigen, o Herr, die ich als Weib bekommen habe.‘ Deshalb sagt man: ‚dem Weibe (d. h. der Mutter) sind die Söhne am teuersten‘.“ Wie ganz im Stile der Brāhmaṇalegenden ist dies! Die Geschichte ist aber darum besonders interessant, weil sie sehr ausführlich im Mahābhārata XIII, 12 als itihāsa purātana von einem königlichen Weisen, namens *Bhaṅgāsvana*, erzählt wird. Dieser bringt, um Söhne zu erlangen, das Agniṣṭutopfer dar, und es werden ihm hundert Söhne geboren. Aber dieses Opfer ist dem Indra verhaßt und er sucht sich an dem Könige zu rächen. Eines Tages badet der von der Jagd erhitzte König in einem Teiche (ganz so auch bei Baudhāyana) und wird bei dieser Gelegenheit in ein Weib verwandelt. Bestürzt kehrt er in seinen Palast zurück, übergibt die Herrschaft an seine Söhne (bei Baudhāyana führt er auch als Weib die Herrschaft weiter) und zieht sich als Asketin in den Wald zurück. Dort vereinigt sie sich mit einem Asketen und gebiert hundert Söhne. Mit diesen begibt sie sich zu ihren anderen Kindern, sagt ihnen, daß sie als Weib ihnen Brüder geboren habe und daß auch diese an der Herrschaft teilnehmen

sollen. So regieren die zweihundert Söhne friedlich nebeneinander. Dem Indra ist aber das gar nicht recht, er stiftet Zwist zwischen den beiden Gruppen von Söhnen, und sie werden alle erschlagen. Nun kommt es zur Aussprache zwischen Indra und dem in ein Weib verwandelten König. Indra wird durch die Klagen der Asketin gerührt und durch ihre Demut befriedigt und stellt ihr frei, welche Söhne sie wieder lebendig haben will. Sie antwortet: ‚Diejenigen, welche ich als Frau geboren.' Dem erstaunten Indra gibt sie als Grund an, daß die Liebe einer Frau viel größer sei, als die eines Mannes. Indra stellt ihr dann noch die Wahl frei, ob sie wieder zum Manne werden oder ein Weib bleiben wolle. Sie entscheidet sich für das letztere mit der Begründung, daß beim Koitus das Weib einen größeren Genuß habe, als der Mann. Es ist wohl anzunehmen, daß uns Baudhāyana eine ältere Version der Legende erhalten hat, allerdings in der abgekürzten Form, wie wir dergleichen Itihāsas in den Brāhmaṇas zu finden pflegen. Dies ist nur ein Beispiel von den vielen neuen und interessanten Dingen, welche CALAND aus dem Baudhāyanasūtra hervorgehoben hat.

Aber auch in grammatischer und lexikographischer Beziehung bietet das Werk des Baudhāyana viel des Interessanten und Wertvollen, wie CALAND (S. 41 ff. 57 ff.) gezeigt hat. Als Beweis von dem hohen Alter des Baudhāyanasūtra führt der Verf. mit Recht das häufige Vorkommen der Tmesis an. Auch die vedischen Lokative auf *-an* sind ziemlich häufig. Sehr zahlreich sind die Absolutive auf *-am*, welche übrigens auch bei Āpastamba nicht selten vorkommen. Eine stattliche Liste von unbelegten oder nicht genügend belegten Wörtern beschließt die vorliegende Schrift.

Trotzdem sich CALAND redlich bemüht hat, alles in europäischen und indischen Bibliotheken zugängliche Handschriftenmaterial zusammenzubringen, muß er leider gestehen, daß eine Ausgabe des ganzen Baudhāyana noch immer zu den Unmöglichkeiten gehört. Umso anerkennenswerter ist der Mut, mit dem er an die Herausgabe des Śrautasūtra gegangen ist, und gerne legen wir allen Fachgenossen den Wunsch CALANDS ans Herz, sie möchten die von ihm

unternommene Ausgabe dadurch fördern, daß sie ihn auf sonstiges in Europa oder Indien etwa noch vorhandenes Material aufmerksam machen. Außer Fragmenten des Baudhāyanasūtra in der Fleet-Hs. der India Office Library, der Haug-Hs. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek und der Pariser Hs. der Bibliothèque Nationale, konnte CALAND bisher noch zwei Prof. HILLEBRANDT gehörige Kopien von Hss. aus Kashmir und Tanjore, eine Bombayer Hs. (Class I B Nr. 5, bekannt durch BÜHLERS Liste in *ZDMG*. XLII, Seite 552) und eine Hs. des Government College in Benares benützen. Möge ihm bald noch reichlicheres und besseres Handschriftenmaterial zufließen, damit die von ihm unternommene, so ungemein wichtige Arbeit rüstig vorwärts schreite!

M. WINTERNITZ.

FRIEDRICH KNAUER, *Mānavaśrautasūtram. Das Mānava-Çrauta-Sūtra*, herausgegeben von Dr. —. Buch II. St. Pétersbourg, 1901. Buch III—V. St. Pétersbourg, 1903.

Eine schwierigere und mühsamere Arbeit kann man sich kaum denken, als die, welche KNAUER mit seiner Editio princeps des Mānava-Śrautasūtra auf sich genommen hat. Ist schon jede kritische Ausgabe eines indischen Ritualtextes wegen der unendlichen Kompliziertheit der in diesen Texten behandelten Materie eine das höchste Maß von Aufopferung und Entsagung erfordernde Aufgabe, so ist dies umso mehr der Fall bei diesem Sūtratexte, wo das handschriftliche und das exegetische Material gleich unzulänglich sind. Mit aufrichtigem Danke muß daher der Fachgenosse jedes neue Heft, welches die Fortsetzung dieses hochwichtigen Textes bringt, begrüßen. Das zweite Heft enthält den Agniṣṭoma, und für dieses Buch stand dem Herausgeber besseres handschriftliches Material zur Verfügung, als für das erste Buch. Leider war dies bei dem dritten Heft, welches die Prāyaścittāni, den Pravargyakalpa und den Iṣṭikalpa enthält, nicht der Fall. Hier mußte in einem viel größeren Umfange, als dies sonst bei den vedischen Texten der Fall ist, die Konjektural-

kritik Platz greifen. Namentlich in den Mantras waren viele Korrekturen notwendig. Es wäre natürlich nichts leichter, als an den Konjekturen da und dort Kritik zu üben. Wenn z. B. die Mss. IV, 2, 2 *somesyāsandī* lesen, so kann man zweifeln, ob KNAUER berechtigt war, *saumikyāsandī* dafür einzusetzen, was doch graphisch schwer zu erklären ist, während *somasyāsandī* der Lesung der Mss. viel näher käme. Oder V, 2, 1, 24, wo KNAUER das *ekaviṃśatisāmidhenīḥ* der Mss. nach der Maitr. Saṃh. in *ekaviṃśatiḥ sāmidhenīḥ* geändert hat, aber selbst hinzufügt, daß er ohne die Maitr. Saṃh. in *ekaviṃśatiṁ* korrigiert haben würde, möchte wohl mancher die letztere Konjektur aus graphischen wie aus grammatikalischen Gründen trotz der Maitr. Saṃh. vorziehen. Allein man muß immer bedenken, daß der Herausgeber mit dem Stil des Verfassers des Mānavasūtra und mit der ganzen einschlägigen und verwandten Literatur viel inniger vertraut ist, als wir anderen, die wir den Text zum ersten Mal in die Hand bekommen; daß daher immer von vorne herein die größte Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Herausgeber auch dort, wo eine Korrektur auf den ersten Blick nicht gleich plausibel ist, das Richtige getroffen haben wird. Und einem Herausgeber von so anerkannter und erprobter Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit wie KNAUER kann man sich immer ruhig anvertrauen. Auch überzeugt man sich sehr bald, daß KNAUER die leider notwendige Konjekturalkritik durchwegs mit großer Umsicht und Vorsicht gehandhabt hat.

Es wäre nur zu wünschen, daß dem Herausgeber für die Fortsetzung seiner schweren Arbeit noch besseres handschriftliches Material verschafft werden könnte. Für das aber, was er uns bisher geboten hat, sind wir ihm aufrichtig dankbar.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

Zur ägyptischen Sternkunde. — Die in hieroglyphischen Texten aller Epochen genannten beiden Sternklassen und haben bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Die alte Auffassung — so z. B. BW. 1084 — erklärte erstere als ‚bewegungslose‘ d. h. Fixsterne, letztere als ‚ruhelose‘ d. i. Planeten. Brugsch hat jedoch — WS. 135 — an der Hand einer Inschrift des Tempels von Dendera diese Erklärung beseitigt und nachgewiesen, daß die *aḫmw wrd* dem südlichen, die *aḫmw sk* dem nördlichen Himmel angehören, ohne jedoch des Näheren hierauf einzugehen. Seither ist die Frage, soviel ich weiß, nicht erörtert worden.

Was gibt es nun für natürliche Gruppen, welche, nach Nord und Süd geschieden, diese Namen verdienen könnten? Ich glaube, wir erhalten für dieselben einen sehr annehmbaren Sinn, wenn wir sie einerseits auf die sogenannten Zirkumpolarsterne beziehen, welche stets am Himmel sichtbar bleiben, und anderseits auf die, den südlichen Himmel ausfüllenden übrigen Sternbilder, welche täglich auf- und untergehen. (In den ägyptischen Breiten nehmen die ersteren etwa 60, letztere demnach zirka 120 Breitegrade ein.) Die obenerwähnten Bezeichnungen wären, wenn diese Hypothese richtig ist, etwas anders zu übersetzen, als nach der alten Erklärung; die *aḫmw sk* sind nunmehr ‚die Sterne welche nicht untergehen‘, die *aḫmw wrd* aber ‚die Sterne welche nicht bleiben‘.

Konstantinopel, Mai 1903. Franz Freiherr von Calice.

Zum Pañcatantra. — 1. *ZDMG.* LVII, 637 ff. bespricht R. SCHMIDT den *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum. By Cecil Bendall. London 1902.* In dieser Besprechung heißt es pg. 637: ‚Sehr wichtig ist ferner 277, Pūrṇabhadras Bearbeitung des Pañcatantra, „Textus ornatior“: BENDALL gibt in dankenswertester Weise eine eingehende Analyse des Manuskriptes, dessen Datum 1255 (Vikrama?) ist.‘ Um Mißdeutungen dieser Bemerkung auszuschließen, bemerke ich, daß es sich hier um eine Mischhandschrift handelt, die mechanisch durch Mischung von Büchern (I, II, V) des Ornatior und des Simplicior (III, IV) entstanden ist (ähnlich wie Hs. F, vergl. *ZDMG.* LVI, 308). Die Verfasserstrophen stimmen genau zu denen, die Bhandarkar in seinem Report für 1897 unter Nr. 371 (pg. LIX) abdruckt, und zwar mit allen Fehlern. Dasselbe gilt für die Datumsstrophe. Vergl. darüber *BKSGW.* 1902, S. 131. Es handelt sich also in dieser nicht um das Datum des Ms., sondern um das angebliche Datum des Verfassers, und ich habe Grund zu der Annahme, daß dasselbe in dieser gar nicht ursprünglichen Hs. falsch überliefert ist, worin mich der verderbte Zustand der Strophe bestärkt.

2. *Zu Kṣemendras Auszug aus dem Pañcatantra* v. MAŃKOWSKI II, 7 = Kāvy. XVI, 398. Die Krähe Laghupatanaka beschließt nach Somadeva LXI, 80 und dem Tantrākhyāyika[1] निर्वेदात् den Ort zu verlassen, an dem sie sich in Hiraṇya(ka)s Gesellschaft befindet. Der Grund des निर्वेद ist ein doppelter. Erstens ist sie es müde, sich täglich Nahrungssorgen zu machen; zweitens wird sie von Vogelstellern bedroht. Bei Kṣemendra sagt sie a. a. O.:

वृत्तियुक्तमपि स्थानमिदं मम न रोचते ।
सखे जातारतिर्देहे पुष्टिर्हि प्रथमा रतिः ॥

v. MAŃKOWSKI konjiziert in *a:* वृत्त्ययुक्तमद्य, in *c:* देशे, und übersetzt: ‚Dieser Ort, der mir jetzt keinen Lebensunterhalt mehr gewährt, gefällt mir nicht; gegen diese Gegend habe ich einen Widerwillen gefaßt, mein Freund, denn Wohlergehen ist die allererste Freude.‘

[1] Das Tantrākhyāyika ist die kaschmirische Rezension des Pañcatantra, zugleich der im ganzen ursprünglichste Pañcatantra-Text, den wir besitzen. Die Pahlavī-Rezensionen stimmen meist wörtlich zu ihm, und Som. wie SP können gleichfalls nur eine geringfügig abweichende Vorlage gehabt haben. Ich hoffe bald ausführlich über diese Fassung zu berichten.

Ich will nicht monieren, daß diese Begründung eigentlich keine Begründung ist, denn derlei kommt bei Kṣemendra vor. Aber ich halte es für bedenklich, durch eine Konjektur einen metrischen Fehler in den Text zu bringen; statt अद्य müßte man also wohl etwa अहो lesen. Indessen glaube ich, daß im ersten Pāda nichts zu ändern ist. ‚Obwohl es an diesem Orte Nahrung gibt, so gefällt es mir an ihm doch nicht.‘ Das steht nicht im Widerspruche zu den anderen älteren Pañcatantra-Fassungen, in denen es dem Laghupatanaka nur um die mühelose Erlangung der Nahrung durch Mantharaka zu tun ist. Aber im dritten und vierten Pāda unseres Śloka ist sicher nicht alles in Ordnung. Ich glaube, statt जातारतिर् ist जातारातिर्, statt देहे पुष्टिर् ist देहपुष्टिर् zu lesen, und पुष्टिर् ist mit ‚Ernährung‘ zu übersetzen. Dann wäre प्रथमारतिः zu verbinden, und es wäre zu übersetzen: ‚Freund, Ernährung des Körpers, bei der Feinde drohen, ist der erste (d. i. größte) Kummer.‘ Das würde allerdings aus metrischen Gründen die Umstellung erfordern: जातारातिः सखे देहपुष्टिर्हि प्रथमारतिः. Bei der schlechten handschriftlichen Überlieferung des Textes wird man aber an dieser Umstellung umso weniger Anstoß nehmen, als sich durch sie ungezwungen der Sinn der älteren Pañcatantra-Fassungen ergibt.

3. v. M. i, 130 gibt nach seiner Hs. von der Erzählung: ‚Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage‘ nur eine Strophe. In der Anmerkung dazu spricht er die Vermutung aus, daß hinter dieser Strophe die Erzählung selbst ausgefallen sei. Zwar nicht hinter dieser Strophe, aber vor derselben findet sie sich tatsächlich in der Kāvyamālā-Ausgabe xvi, 383 ff. Die Strophe selbst ist eine ākhyāna-Strophe und steht am Ende des Abschnittes, hinter dem allerdings wohl, wie die Herausgeber annehmen, noch ein śloka ausgefallen ist, der das Urteil enthalten haben muß.

Diese Erzählung ist außer im Pañcatantra auch im Jātaka als Nr. 218 überliefert, wo sich gleichfalls unsere ākhyāna-Strophe findet. Die gemeinsame Form dieser Strophe in den Pañcatantra-Fassungen war, wie ich an anderer Stelle darlegen werde,

तुलां लोहसहस्रस्य खादन्ति यत्र मूषकाः ।
गजं तत्र हरेच्छ्येनो दारके कोऽत्र विस्मयः ॥

Diese Form haben die Hamburger Hss. sowie das Tantrākhyāyika (letzteres nur in *b* खादते यत्र मूषकः). Ebenso gehen die des SP., Somadevas (LX, 247) und der Pahlavī-Übersetzung (Joh. v. Capua ed. DERENBOURG 96, 22 ‚*mille libras ferri*') darauf zurück.

Seltsamerweise stimmt zu Pūrṇabhadra, der in *cd* श्येनः कुञ्जरहृत्तत्र किं चित्रं यदि पुत्रहृत् liest, Kṣemendra I, 130 ed. v. M. = Kāvy. XVI, 388 genau bis auf das letzte Wort, wofür er बालहृत् hat. Die ersten beiden Pāda sind verschieden. Worauf diese Übereinstimmung beruht, wird im nächsten Hefte dieser *Zeitschrift* dargelegt werden.

Von den beiden *ākhyāna*-Strophen, die das oben genannte Jātaka in dieser Erzählung hat, ist die erste mit unserer Sanskritstrophe verwandt. Sie lautet:

saṭhassa sāṭheyyam idaṃ sucintitaṃ
paccoḍḍitaṃ paṭikūṭassa kūṭaṃ |
phālañ ce adeyyuṃ mūsikā
kasmā kumāraṃ kulalā no hareyyuṃ ||

In dieser schwer verderbten Strophe entsprechen die beiden letzten Pāda inhaltlich der Fassung der Pañcatantra-Rezensionen. Am schwersten verderbt erscheint der dritte Pāda, und da liegt zugleich die Abweichung vor, daß statt der tausend *pala* der Sanskritfassungen, für die man im Pāli tausend *phala* (n.) erwarten sollte, von einem *phāla* (m.), einer Pflugschar, die Rede ist. In der nächsten, gleichfalls sehr verderbten Strophe kommt dieses *phāla* noch zweimal vor:

dehi puttanaṭṭha phālanaṭṭhassa phālaṃ
mā te puttam ahāsi phālanaṭṭho ||

Unparteiisch betrachtet dürfte die Sanskritfassung den Eindruck des Ursprünglicheren machen. Die angeführten Pāli-Worte sehen fast so aus, als seien sie eine zum größten Teil ursprünglich unmetrische Übersetzung irgendwelcher Strophen.

Betrachten wir uns nun die Prosa des Jātaka! Während es sich im Pañcatantra um zwei Kaufleute handelt, von denen der eine, der verarmt ist, seine 1000 Pfund wiegende Wage bei dem Gildemeister hinterlegt, weil sie ein Erbstück ist, bevor er in die Fremde geht, handelt es sich im Jātaka um zwei befreundete Kaufleute, von denen der eine *gāmavāsī*, der andere *nagaravāsī* ist. Ohne jede Be-

gründung wird dann erzählt, daß der Kaufmann vom Lande bei dem in der Stadt wohnenden 500 (!) Pflugscharen hinterlegt. Der Städter verkauft die Pflugscharen, und der Kaufmann vom Lande wendet die aus dem Pañcatantra bekannte List an, um zu seinem Gelde zu gelangen. In der Angabe, daß er den Sohn des anderen im Hause eines Freundes verbirgt, stimmt das Jātaka zu Somadeva, den Pahlavī-Rezensionen, wie sich aus einer Vergleichung der verschiedenen Fassungen ergibt, und dem *Tantrākhyāyika.*

Die älteren Pañcatantra-Rezensionen unterscheiden sich also vom Jātaka hauptsächlich dadurch, daß im Jātaka die Hinterlegung gar nicht motiviert wird und daß in ihm zwischen einem *gāmavāsī* und einem *nagaravāsī* unterschieden wird. Der zweite Punkt dürfte sich aus dem mißverstandenen *phāla* für das ursprüngliche *phala*, skt. *pala* erklären. Daraus wieder ergibt sich der Fortfall der Motivierung für die Hinterlegung.

Der Umstand nun, daß sich das Mangelhafte in der Prosa dieses Jātaka mit großer Wahrscheinlichkeit auf die verderbteste Stelle der betr. *ākhyāna*-Strophe zurückführen läßt und der Zustand dieser *ākhyāna*-Strophe selbst ergeben, daß der Bericht des Pañcatantra hier ursprünglicher ist, als der des Jātaka, und zwar auch als der des metrischen Teiles des Jātaka. Für einen anderen Fall habe ich dies in einem Aufsatze über die Pañcatantra-Bearbeitung des Meghavijaya ganz sicher nachgewiesen; vgl. *ZDMG.* LVII, S. 659 ff.

Eine Vergleichung des Pañcatantra mit dem Jātaka ergibt überhaupt, wenn man die älteren Rezensionen des Sanskritwerkes heranzieht, in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen ein Resultat, das dem Benfey'schen gerade entgegengesetzt ist; die Berichte des Jātaka stehen an Altertümlichkeit gewöhnlich hinter denen des Pañcatantra zurück. Und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß einzelne *ākhyāna*-Strophen oder auch Erzählungen der Buddhisten aus dem Sanskrit-Pañcatantra geschöpft sind.

4. In meine Abhandlung ‚Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra' haben sich einige Druckfehler und Versehen eingeschlichen, die ich hier berichtigen möchte. In den Strophenzitaten aus dem ersten Buche Pūrṇabhadras, die nach dem der Schmidt'schen Übersetzung zugrundeliegenden Sanskritmanuskripte gegeben sind, ist die

Str. i, 232 übersehen. Infolgedessen sind von hier ab alle Strophen des ersten Buches um 1 zu niedrig numeriert. — S. 108, Z. 17 lies ‚Hauptgrundlage‘ statt ‚Vorlage‘. S. 109, Z. 14 v. u. lies ‚Kasten‘ statt ‚Klassen‘. S. 130 füge in der Tabelle zu Pūrṇ. ii, 9 ein: SP ii, 4, Kṣ. ii, 4 (wie schon richtig *ZDMG.* lvi, 302).

Döbeln. Joh. Hertel.

Das Fieber von Ḫaibar und der Esel. — Wellhausen in seinen *Resten arabischen Heidentums* S. 156 und 216, und Jacob in seinem *Beduinenleben*², S. 154 f. besprechen die Notiz, welche al-Qazwînî, *Kosmogr.* ii 60 im Artikel خيبر über den dort herrschenden Aberglauben gibt, und die folgendermaßen lautet: ‚Wer nach Ḫaibar kommt, läßt sich auf alle Viere nieder und schreit zehnmal wie ein Esel. Dann befällt ihn das Fieber von Ḫaibar nicht. Dieser Gebrauch heißt „taʿšîr“ (= zehnern, yahen), und der Sinn davon ist, daß das Fieber nur die Menschen befällt und nicht die Esel.‘ Wellhausen weist mit Recht darauf hin, daß das Fieber glauben sollte, der den Brauch Ausübende sei ein Esel, setzt aber hinzu: ‚Der Brauch wird sich daraus erklären, daß der Esel, besonders der wilde Esel, für ein überaus robustes, keiner Krankheit zugängliches Wesen gilt. Der zur Stadt kommende Beduine will also der Seuche vormachen, er sei ein wilder Esel, damit sie es für vergebliche Mühe hält, sich an ihn zu wagen.‘ Diese Erklärung geht in ihrer rationalistischen Tendenz der Sache zu wenig auf den Grund. Nicht die robuste Gesundheit des Esels ist meines Erachtens die Ursache davon, daß ihn die Seuche verschont, sondern seine ihm nach altem Glauben anhaftende dämonische Natur. Über dämonische Tiere bei den Arabern vgl. van Vloten, *WZKM.* vii 239 f.; aus den vielen Verzauberungsgeschichten in 1001 Nacht erhellt in Übereinstimmung mit den Ausführungen van Vloten's, daß als solche Geistertiere hauptsächlich schwarze Hunde, Affen, Pferde und Esel gelten; der Umstand, daß die Zauberkünste, wie überhaupt der Umgang mit den Geistern, beinahe ausschließlich von Frauen geübt werden, paßt gut zu dem von 'Abû Dawûd i 71 überlieferten Ausspruche des Propheten, daß Esel, Frauen und schwarze Hunde das Gebet ungiltig machen (van Vloten, a. a. O. 240). Insbesondere der Esel gilt als ein mit den Jinnen innig verbundenes Wesen, was sich am deutlichsten darin

ausspricht, daß die Jinnen geradezu als mit Eselsfüßen versehen gedacht sind; vgl. DOUGHTY, *Arabia des.* I 54, Mas'ûdî III 315, 319 (v. KREMER, *Kulturgesch.* II 258). Von der Bilqîs, der Königin von Saba, heißt es bei SALE, ihre haarigen Eselsfüße seien ein Merkmal ihrer Jinnennatur gewesen; diese Jinnennatur hat der Prophet ausdrücklich hervorgehoben nach einer Notiz bei ad-Damîrî I 250, in welcher er sagt, einer der Ahnen der Bilqîs sei ein Jinn gewesen (VAN VLOTEN, *WZKM.* VIII 65, Anm. 1). Wer denkt hier nicht an unsere Volksvorstellungen vom Pferdehufe des Teufels (vgl. GRIMM, *Deutsche Mythologie*), der wieder mit den Empusen und Satyrn der klassischen Mythologie zusammenhängt? Wenn man nun den Fieberdämon glauben machen will, er habe einen Esel vor sich, so kann dies nach allem Beigebrachten nur den Sinn haben, er solle durch den vorgespiegelten Schein des Esels auf den Gedanken gebracht werden, es mit einem Dämon zu tun zu haben, über den ihm als seinesgleichen keine Macht verliehen sei. Jedoch dürfte bei der Betrachtung des Haibarer Fieberbrauchs noch ein besonderes Gewicht auf die direkte Wirkung des Eselsgeschreis zu legen sein. Die ‚Fetischkraft des Wortes', die GOLDZIHER in seinen *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 28 ff. als in den Anschauungen der arabischen Beduinen von so großem Einflusse nachgewiesen hat, ist nicht etwa immer an artikulierte Worte gebunden. Schon die Gewohnheit abergläubischer Personen, im Finstern laut zu sprechen, zu singen oder überhaupt Lärm zu machen, deutet auf einen Glauben an die geisterbannende Kraft der Stimme an sich. In vermehrtem Sinne gilt das von bestimmten Tierlauten; ich erinnere hier nur an die Wirkung des Hahnenkrahts auf die Nachtgespenster in unserem deutschen Volksglauben. Eine solche unmittelbar wirkende Kraft muß man sich gewiß auch als dem Eselsgeschrei innewohnend vorstellen, um die Sage vom Fieber und dem Esel zu begreifen. Über die dämonische Natur des Esels bei verschiedenen Völkern ließe sich übrigens noch allerlei beibringen (man denke z. B. an des Apuleius goldenen Esel, an die vier ursprünglich sicher dämonischen Tiere — Esel, Hund, Katze und Hahn — in dem GRIMM'schen Märchen von den Bremer Stadtmusikanten u. ä.), auf das einzugehen außerhalb des Rahmens dieser Notiz läge.

R. GEYER.

Die Quantität der Vokale im Khassi.

Von

P. W. Schmidt S. V. D.

In einer demnächst erscheinenden Arbeit, ‚Grundzüge zu einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen', habe ich den Übelstand zu beklagen, daß bei zweien dieser Sprachen, dem Bahnar und dem Stieng, die Quantität der Vokale gar nicht oder doch nicht mit genügender Sicherheit festgestellt ist. Der Schaden, der sich daraus ergibt, wird nur zu einem kleineren Teil dadurch hintangehalten, daß von den beiden andern Sprachen dieser Familie, dem Mon und dem Khmer, bei denen die Quantitätsverhältnisse genügend sichergestellt sind, einige Folgerungen auch auf das Gebiet des Bahnar und des Stieng hinüber gezogen werden können.

Auch bei dem Khassi, das den Mon-Khmer-Sprachen so nahe steht, daß es fast zu ihnen gerechnet werden könnte, ist bis jetzt eine ähnliche Unsicherheit in den Quantitätsverhältnissen zu beklagen, wie sie bei Bahnar und Stieng vorliegt. Daß die Quantität der Vokale in den Erzeugnissen der allgemeinen Khassi-Literatur, die schon zu einem ziemlichen Umfang sich entwickelt hat, nicht bezeichnet wird, läßt sich schließlich noch rechtfertigen. Nicht zu entschuldigen ist es dagegen, daß in den Grammatiken und Wörterbüchern nicht mehr Sorgfalt auf einen Punkt verwendet worden ist, der bei einer im Grunde ihrer Struktur monosyllabischen Sprache schon aus rein praktischen Gründen von so großer Bedeutung ist. Daß ein Unterschied der Quantität bestehe, wird von allen Grammatiken und Wörterbüchern wohl hervorgehoben, aber eine konsequente und zuverlässige Bezeichnung derselben fehlt bis jetzt ebenso

bei allen. Vielfach fehlerhaft und jedenfalls nicht ausreichend ist die Quantitätsbezeichnung in Rev. W. Pryses ‚An Introduction to the Khasia Language; comprising a grammar, selections for reading, and a vocabulary', Calcutta 1855. Fast ganz fehlt sie in Nissor Singhs ‚Hints on the study of the Khasi Language and Khasi-English Dictionary', Shillong 1900.[1] Dagegen hat sich der vorzügliche Kenner des Khassi, Rev. H. Roberts, in seinen vielfachen Arbeiten zwar anerkennenswerte Mühe gegeben, auch diese Seite des Khassi richtig darzustellen; aber bis zu einem vollen, klaren Erfolge ist er nicht durchgedrungen. Seine beste Leistung in diesem Punkte ist eigentümlicherweise nicht so sehr seine London 1892 erschienene ‚Grammar of the Khassi Language', sondern der schon 1876 (Calcutta) erschienene ‚Khassi Primer'.[2] Am wenigsten befriedigt aber sein ‚Anglo-Khassi Dictionary', Calcutta 1875, woran die ‚New and revised edition', Calcutta 1878, die ich vor mir habe, nicht viel geändert hat; abgesehen von den zahlreichen Druckfehlern bei den Konsonanten, auch des englischen Textes, herrscht in der Quantitätsbezeichnung solcher Widerspruch und solche Verwirrung, daß aus diesem Werke allein absolut keine Sicherheit gewonnen werden kann.[3] Bedeutend besser steht es mit der ‚Grammar of the Khassi Language'; doch zeigt sich auch hier noch solches Schwanken, daß aus ihr allein ebenfalls noch keine volle Klarheit zu erzielen ist. Sicherheit und Klarheit aber ergeben sich in völlig ausreichendem Maße aus dem ‚Khassi Primer'.

In der Vorrede zum Part II desselben hebt Roberts die Wichtigkeit der Quantitätsbezeichnung hervor, weshalb er sich auch besondere

[1] Derselbe bietet indes S. 2 eine gute Bemerkung über den Zusammenhang des tönenden Dentalauslautes mit der Länge des Vokals.

[2] Das in Europa nicht leicht erhältliche Werkchen wurde mir zugängig gemacht durch die Güte des verdienstvollen Vorstandes des Linguistic Survey of India, Herrn Dr. G. A. Grierson, der mir sein eigenes Exemplar zur Verfügung stellte, wofür, wie auch für die vielfache sonstige hülfsbereite Förderung meiner Studien ich auch an dieser Stelle ergebenen Dank abstatte.

[3] Ein großer, vielleicht der größte Teil dieser Verwirrung mag wohl auf Rechnung der (indischen) Setzer zu bringen sein: aber bei einer ‚revised edition' hätte doch wohl die Korrektur etwas strenger durchgeführt werden können.

Mühe gegeben habe, dieselbe in dem ‚Primer‘ genau und konsequent durchzuführen. Im Vertrauen auf diese Versicherung habe ich das dem ‚Primer‘ angefügte Wörterverzeichnis einer genauen Untersuchung unterzogen. Die Evidenz, mit welcher die Quantitätsgesetze, die ich in der vorliegenden Arbeit darzulegen beabsichtige, aus diesem Material sich ergeben, ist allein schon eine hinreichende Gewähr für ihre Richtigkeit. Der Umstand, daß Roberts selbst von diesen Gesetzen keine Ahnung hatte, also bei der Feststellung der Quantität im einzelnen nicht von aprioristischen Gesichtspunkten beeinflußt wurde, kann diese Zuverlässigkeit nur erhöhen. Der Haupteinwand, der gegen sie erhoben werden könnte, ist der, daß das Material, auf welches diese Gesetze sich stützen, zu wenig umfangreich sei. Indes, nachdem wenigstens dieses Material in voller Klarheit von diesen Gesetzen sich beherrscht erwiesen hat, ist es nicht mehr schwer, zu finden, daß auch bei dem viel reicheren Material, welches die ‚Grammar of the Khassi Language‘ in ihren zahlreichen Wort- und Satzbeispielen enthält, im wesentlichen ganz die gleichen Gesetze herrschen. Berücksichtigt man dann noch die äußeren Gründe, welche das Schwanken in dem ‚Anglo-Khassi Dictionary‘ zu einem großen Teil mitbewirkt haben, so wird auch aus diesem Material keinerlei Gegeninstanz entnommen werden können, so daß, wie ich denke, sowohl innerlich wie äußerlich, positiv wie negativ die Richtigkeit der hier dargelegten Quantitätsgesetze in ihren wesentlichen Teilen hinreichend gewährleistet ist. Daß in Einzelheiten Verbesserungen möglich sind, bezweifle ich selbst nicht, und das ist gerade der Grund, weshalb ich, mit einer Arbeit über die Lautverhältnisse des Khassi überhaupt beschäftigt, diesen Teil der Arbeit schon jetzt veröffentliche: indem ich denselben schon jetzt der Kritik der Kenner des Khassi unterwerfe, will ich mir die Möglichkeit verschaffen, ihre Verbesserungs- und Ergänzungsvorschläge, für die ich sehr dankbar sein werde, in meiner umfassenderen Arbeit schon mit benutzen zu können.

Um eine allseitige Nachprüfung meiner Aufstellungen möglichst zu erleichtern, werde ich in jeder Abteilung zuerst die Ergebnisse der Untersuchung des ‚Primer‘-Materials (= P) vorlegen und dann

die aus dem ‚Dictionary'-Material (= D) sich dagegen erhebenden Schwierigkeiten behandeln. Die Besonderheiten des ‚Grammar'-Materials (= G), die wenig zahlreich sind, werde ich am Schluß bei der Zusammenfassung des Ganzen vorführen und würdigen. Schließlich bemerke ich noch, daß solche Lehnwörter, wie *duriáw* Küste, *śukor* betrügen, *minot* fleißig u. ä., die schon durch ihre äußere Form ohneweiters verraten, daß sie nicht den Bildungsgesetzen des Khassi folgen, in diese Untersuchung nicht mit einbezogen worden sind, wohl dagegen solche, die durch ihr Äußeres allein ihre fremde Herkunft nicht sofort ankündigen, wie z. B. *māp* vergeben.

1. Der *A*-Vokal (*a* und *ā*).

§ 1 I. Bei tonlosem Explosiv- ([*k*],[1] *it*,[2] *t*, *p*) und *h*-Auslaut steht nur *a*. Hierfür liegen etwa 70 Belege vor.

Ausnahmen sind: *bāit* ‚ärgerlich' hat die Nebenform *bāid*, desgleichen *ia-sāit* ‚sich streiten' die Nebenform *ia-sāid*; *prāh* ‚fallen' ist fehlerhafte Nebenform zu richtigem *prā* oder *prah*. Lehnwörter sind: *slāk* Blatt (= *slā*) = Sanskr. *śaḷākā*, *āp* beschützen (vgl. Pali *appamato*), *hāp* fallen = Pali *hāpeti*, *māp* vergeben = Hindi *mu'āp*, *lāt* = engl. *Lord*. Somit verbleiben als eigentliche Ausnahmen: *āp-thāp* spähen, *thāp* schlagen, werfen, *śāp* Siegel, *ṅāp* Biene, Honig, *sṅāp* schweigend, *ǵāh* kalt.

§ 2 Bei tönendem Explosivauslaut (*id*,[3] *d*, *b*) steht nur *ā*. Hierfür liegen etwa 18 Belege vor.

Ausnahmen sind: *sṅaid* ‚fett', es hat aber die Nebenform *sṅāid*, wie *raid* Zwerg *rāid*; *khad* ‚aufwischen' hat bei D die Form *khat*. Lehnwörter sind: *raid* ‚Untertanen' = Pali *raǵǵā*, *bad* ‚mit' vgl. Pali *baddho* ‚gebunden', *tad*(*a*) ‚bis' vgl. Pali *tadāttā*. Es bleiben also nur: *khad* ‚zehn' (in Zusammensetzungen) und *tad* ‚willig'.

§ 3 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *a* sondern *ā*, ausgenommen bei einigen Formwörtern. Belege ungefähr 14.

---

[1] *k*-Auslaut fehlt eigentlich dem Khassi.

[2] *it* ist der Ersatz des tonlosen Palatalauslautes.

[3] *id* ist der Ersatz des tönenden Palatalauslautes.

Die Formwörter,[1] bei denen *a* im Auslaut steht (Pronomina, Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen), sind etwa: *ṅa* ich, *ka* er, sie, es, *ta* jener, *ba* welcher, *lypa* schon, *śiwa* zuerst, *da* mit, *na* von, *ia* gegen, *la* seit, *sa* ungefähr, gegen, *ha* in, zu, *la* doch. Andere Ausnahmen finden sich nicht.

§ 4 Bei *w*-Auslaut steht nicht *a*, sondern *ā*. Belege etwa 12. Ausnahmen: *kaw-kaw* und *daw-daw* lärmend; vgl. dazu S. 319.

§ 5 Bei *ṅ*-Auslaut steht nicht *ā*, sondern *a*. Belege etwa 24. Ausnahmen keine.

II. Zu § 1 bringt D ungefähr 80 neue Bestätigungen und nur zwei Abweichungen: *raṅāp* ‚schief' und *bytāh* ‚kommandieren' (= *byt-thāh* sagen, lehren), welch letzteres aber die richtige Nebenform *bytah* hat.

Zu § 2 liegen bei D ungefähr 20 neue Bestätigungen vor und nur folgende Abweichungen: *khyrwad* Biegung (vgl. *kyrwād* flechten), *wad* eben = *wat*, *kren blab-blab* schwätzen (vgl. einerseits *kren tylāb-tylāb* schwätzen und *ǵem-kyrblap* schlampig), *śew-kad* Rahmen, *'rad-*[2] *bah* kräftig, *kynrad* Gemahl, Herr, *tynnad* schön.

Zu § 3 liefert D ungefähr 22 neue Belege, aber hier doch auch zahlreichere Ausnahmen, die sich indes teilweise als Lehnwörter, teilweise als unrichtige Nebenformen zu *ā*- oder *ah*-Auslaut herausstellen. Lehnwörter sind: *tyṅka* Münze = Bengali *taka*, *bynta* Anteil = Hindi *bynta*, *gynta* Honig = Hindi *ghynta*, *gadda* Esel = Beng. Hind. *gadha*, *masla* Würze = Hind. *mosla*. Nebenformen zu *ā*- oder *ah*-Auslaut: *ǵaka* stoßen (vgl. *kah* werfen), *ryṅa* Kohle = *ryṅ-ah*, *pyrta* rufen (vgl. *bytah* kommandieren), *byta* waschen = *byttah*, *kyta* kauen = *kthā*, *kthāh*, *lyṅba* durch(bohren) = *lyṅbah*, *kynśa* traurig = *śah* leiden, *pra* fallen = *prā*. Es verbleiben aber doch noch immer ungefähr 30 durchaus abweichende Beispiele.

Zu § 4 liegen etwa 12 neue Bestätigungen vor und nur die folgenden Abweichungen: *khlaw* graben, herausziehen (vgl. *lāw* wegnehmen), *ǵilaw-ṅuid* verschlingen, *khaw-rew* schollig, *saw-doṅ* rund.

[1] Im weiteren Sinne verstanden.

[2] Ist *'rad* hier nicht identisch mit *mrād* ‚Tier'?

Zu § 5 liefert D etwa 25 neue Belege ohne eine einzige Abweichung.

III. Besonders wenn man P und D zusammenfaßt, so tritt deutlich das folgende Gesetz hervor: Es findet vielfach ein Wechsel statt zwischen *ā*- (fälschlich *a*-) und *ah*- (fälschlich *āh*-) Auslaut:

kyrkhā ausspeien	=	*kyrkhah*
(*ryńa*) Kohle	=	*ryńah*
pyrǵā schmecken	=	*pyrǵah*
(*byta*) waschen	=	*byttah*
(*pyrta*) rufen	=	*bytah* (*bytāh*, *bytthāh*)
kthā (*kyta*) kauen	=	(*kthāh*)
(*lyńba*) durchdringen	=	*lyńbah*
bā tragen	=	*bah*
bā tasten, suchen	=	*tybah*
(*kynśa*) traurig	:	*śah* leiden
prā (*pra*) fallen	=	(*prāh*).

2. Der *I*-Vokal (*i* und *ī*).

§ 7 Bei tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut steht nur *i*. Hierfür liegen 19 Belege vor.

Die Abweichungen sind hier zahlreicher, ich vermute, daß das zurückzuführen ist auf deren Herkunft von Stämmen mit ursprünglichem *ja*, das dann zu *ia*, *ie* und dann zu langem *I*-Laut (*ī*) sich entwickelte, der eben wegen dieser Entstehung aus einer Kontraktion seine Länge auch bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut zunächst noch beizubehalten sucht. Positiv nachweisen läßt sich das in folgenden Fällen: *īt* suchen, forschen (vgl. Mon *ńāt* sehen [= *njāt*]), *śīt* kneifen (vgl. Khmer *iet* eng, gepreßt), *līt* ‚abdecken' hat schon bei Khassi selbst die Nebenform *līed* und erscheint bei D in der richtigen Form *līd*, ebenso ist zu *tīt* ‚schlagen' auch die Nebenform *tit* vorhanden (vgl. auch *lyntīd* ‚to batter [rain]'), zu *īh* ‚sehen' erscheint bei D teilweise *ih*, Nissor Singh[1] will es *ī* geschrieben haben (vgl. unten § 12; vgl. auch *byr'ieh* kurzsichtig), zu *khīh* ‚to shake, to

[1] S. S. 304, a. a. O. S. 4.

move, to shave' vgl. *kyn'iah* ,to polish', zu *līh* ,weiß' vgl. Mon *lajaḥ* ,hell, scheinend', zu *snīh* ,Fell' vgl. *siah* ,ein Fell abziehen'; *ktīh* ,Morast' hat die besseren Nebenformen *latī* und *latih* (allerdings auch *latīh*, s. § 12) ,morastig', wie *ģhīh* ,feucht' die bessere Nebenform *ģhī* und *ksīh* ,Otter' bei D die Nebenform *ksi* hat, die auf richtiges *ksī* oder *ksih* schließen läßt. Ohne jede Erklärung bleiben noch: *s'īt* gegenwärtig, *dīṅ-s'īt* Strauch, *līt* spalten, schärfen, *thīp* ,ascent, up hill', *sīp* anschwellen, *līh!* o Freund!, *khlīh* Kopf.

§ 8 Bei tönendem Explosivauslaut steht nur *ī*. Hierfür sind drei Belege vorhanden, keine Abweichungen.

§ 9 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *i*, sondern *ī*, ausgenommen bei einigen Formwörtern. Belege dafür 12, Abweichungen keine. Die Formwörter, die auf *i* auslauten, sind mit Ausnahme von *śi* ,eins' sämtlich von der einen Form des neutralen oder diminutiven Artikels, bzw. Personalpronomens *i* abzuleiten, die im Wār-Dialekt ja auch Pluralfunktion ausübt: *ṅi* wir = *ṅa* ich + *i*, *phi* ihr = *pha* du (fem.) + *i*, *ki* sie (Plur.) = *ka* sie (Sing. fem.) + *i*.

§ 10 Ob bei *w*-Auslaut nur *ī* und nicht auch *i* steht, bleibt zweifelhaft. Von ersterem sind 10 Fälle vorhanden, von letzterem 7, nämlich: *siw-siw* ,smarting', *ģiw* ,ever, accostumed', *briw* Mensch, *hinriw* sechs, *riw* klingeln, tönen, *sliw* anzünden. Vielleicht ist die Sachlage so, daß *īw* ein wirkliches, ursprüngliches *īw* (oder *iw*) darstellt, während *iw* auf ursprüngliches *au* (*ou*, *ao*, *äu*) zurückgeht. Die Entsprechungen mit den Mon-Khmer-Sprachen legen besonders das letztere nahe; ich finde folgende Beispiele, wenn ich die betreffenden Fälle von *iw* bei D gleich hier mit aufzähle: *siw-siw* ,smarting', Khmer *sāu* Schmerz; *syrṅiw* Schatten, Stieng *ģöṅou* dunkel, Bahnar *töṅō* schwarze Farbe; *pyrtiw* Ausgang, Bahnar *tu* Quelle eines Flusses; *pyrthiw* rösten, Mon *ktāu* heiß = Khmer *kṭāu* = Bahnar *tŏ*; *riw* tönen, Bahnar *krao* rufen, Mon *bru* tönen, *kamrāu* rufen; *hinriw* sechs = Mon *trāu*, Bahnar *tödrou*, Stieng *prau*. Gegen diese Annahme scheint aber zu sprechen, daß zweimal bei P[1] auch *īw* einem *au* bei den

[1] D hat in diesen beiden Fällen *iw*, G schreibt das zweite Beispiel einmal *ksīw*, einmal *ksiw*.

Mon-Khmer-Sprachen entspricht: *kyntīw* aufstehen, Mon *datāu* stehen, Khmer *sāṭāu* gerade; *ksīw* Enkel = Mon *ćāu*, Bahnar *śău*, Stieng *său*.

§ 11 Gleichfalls zweifelhaft ist es, ob bei *ṅ*-Auslaut nur *i* oder nicht auch *ī* stehe. Für ersteres liegen etwa 14 Fälle vor, für letzteres etwa 12. Möglich, daß auch hier *īṅ* auf früheres *jaṅ, iaṅ, ieṅ* zurückgeht, doch kann ich in keinem Falle einen positiven Beweis dafür beibringen.

II. Zu § 7 bringt D ungefähr 40 neue Belege und eigentlich nur eine Abweichung: *wīh* Erdwurm. Einige andere Fälle lassen sich als unkorrekte Nebenformen zu besseren, auch vorhandenen Formen nachweisen: *tīh* graben = *tih*, *stīh* runzeln = *stī*, bzw. *stih*, *latīh* schmutzig = *latī*, *latih*, s. § 12.

Zu § 8 sind zwei Bestätigungen vorhanden, dagegen vier Abweichungen: *krib* cricket, *tid* Pilz, *toh-tid* Achselhöhle, *khymih-ǵillib* ‚to smirk' (vgl. aber *khyllip* ‚to nictate').

Zu § 9 liegen sieben Bestätigungen vor, aber eine auf den ersten Blick viel zahlreichere Gruppe von Abweichungen. Eine Anzahl derselben sind indes Lehnwörter: *byndi* binden = Beng. *bandi karan*, *śabi* Schlüssel = Beng. *ćābi*, *śini* Zucker = Beng. *ćinī*. Mehr noch sind unrichtige Nebenformen von besseren, auch vorhandenen Formen auf *ī* oder *ih*: *kynǵi* hüpfen = *kynǵih*, *syrti* Feile = *syrtih*, *syrti* bebauen (vgl. *tih* graben), *ǵirmi* Schlingpflanze (vgl. *mih* wachsen), *lali* lose sein (vgl. *plī* und *plīe* aufrollen), *ksi* Otter = *ksīh* (recte *ksih*), *ǵersi* kitzeln (vgl. *sih* ‚to stick'); zu *ia-rynti* übereinstimmen vgl. *ryntiw* arrangieren, zu *lynti* Allee, *ryntiw* ‚bow'; zu *lyṅki*, *lyṅkhi* trocken vgl. die Entsprechungen in den Mon-Khmer-Sprachen: Mon *kah*, Khmer *khaḥ*, *khāḥ*, Bahnar *kho*, Stieng *köh*, *khö*, *khöh*, welche zeigen, welche Schwierigkeit dieser Stamm auch dort bereitet hat. So bleiben als Abweichungen ohne irgendeine Erklärung nur: *thi* Süden,[1] *mynthi* trocken, ironisch, *sydi* Axt, *biśni* verachtend, *sni* lauern, *byrni* Sack, *kymi* Neffe, *kymi* Mutter, *rynsi* ‚baked rice', *kynsi* heiratsfähig, *kylli* fragen, *ǵili* glatt, *tylli* ganz, *śiri* greinen.

[1] G hat hier *thī*.

Bezüglich des § 10 bringt D nur drei Beispiele mit *īw*, dagegen 16 mit *iw*.

Dagegen tritt D bei § 11 nur mit einer Form für *īh*, aber mit etwa 16 für *ih* ein.

§ 12 III. Besonders bei Zusammenfassung von P und D tritt hervor: Es besteht vielfach ein Wechsel zwischen *ī*- (fälschlich *i*-) und *ih*- (fälschlich *īh*-) Auslaut:

khī schaben, rasieren	=	*khih*
(*kyn̓gi*) hüpfen	=	*kyn̓gih*
ǵhī feucht	=	(*ǵhīh*)
(*syrti*) Feile	=	*syrtih*
(*syrti*) bebauen	:	*tih* graben
stī runzeln	=	*stih* (*stīh*)
sydī backen	=	*sydih*
(*ǵirmi*) Schlingpflanze	:	*mih* wachsen, emporsteigen
(*ksi*) Otter	=	(*ksīh*)
(*ǵersi*) kitzeln	:	*sih* ‚to insert, to stick‘
ī sehen	=	*ih* (*īh*)
latī schmutzig	=	*latih* (*latīh*).

3. Der *U*-Vokal (*u* und *ū*).

§ 13 I. Vor tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut steht nur *u*. Belege dafür etwa 25.

Abweichungen sind folgende Lehnwörter: *ūt* Kamel = Beng. *ūt*, *thūp* Haufe = Pali *thūpo*. In mehreren anderen Fällen liegt wahrscheinlich Entstehen des *ū* aus ursprünglichem *wa* vor, das sich über *ua*, *uo* zu *ū* entwickelt[1] und auf Grund dieser Entstehung auch bei

[1] In vielen Fällen wandelt sich allerdings, wie bei Bahnar so auch bei Khassi, *wa* in *ja* um, und macht dann die Entwickelung desselben über *ia*, *ie* zu *ī* mit. Das deutlichste Beispiel dafür ist *liat* Abortus = Mon *lōt*, Khmer *ralūt*, Stieng *rölut* Auch *kyndiat* ‚klein‘, das auch bei Khassi als *kyndit* erscheint, ist ein gutes Beispiel, da es auf *duoć* zurückgeht (auslautendes *ć* wird nach *ia* bei Khassi nicht wie sonst zu *it*, sondern zu *t*) und mit *dūit* (s. weiter im Text) identisch ist. Daß aber auch *wa* zu *ua*, *uo*, *ū* wird, dafür ist ein deutlicher Beleg *khūn* Sohn = Mon, Bahnar, Stieng *kon*, Khmer *kūn*, das auf *kwan* zurückgeht, wie die Formen *kuod*, *kwad* bei Semang, und *kōan* bei Nicobar und *kwan* bei Palaung und Riang beweisen.

tonlosem Auslaut lang zu bleiben bestrebt ist. Ein direkter Nachweis dafür ist möglich bei *dūit* ‚klein', das mit den gleichbedeutenden Formen bei Mon *ḍōt* und Khmer *ṭūć* auf einen Stamm *wać* zurückgeht, der in Mon *swat* ‚klein' noch vorhanden ist. Zu *pūit* ‚to lance, to castrate' ist vielleicht zu vergleichen Khmer und Stieng *wāt*, welches ‚stoßen, schlagen' und ‚lancieren' bedeutet. Außerdem sind noch vorhanden *mūt* ‚schnitzeln' und *kūp* ‚ein Vogel'; *rūh* ‚Käfig' hat die besseren Nebenformen *rū* und *ruh*, s. § 18.

§ 14 Bei tönendem Explosivauslaut steht nur *ū*. Belege dafür etwa 25.

Die einzige Abweichung *dud* ‚Milch' ist Hindustani-Lehnwort.

§ 15 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *u*, sondern *ū*, ausgenommen in dem Formwort *u* ‚er'. Belege 3.

śu ‚allein' hat auch die Nebenform *śuh*.

§ 16 *w*-Auslaut fehlt bei *u* und *ū* vollständig, wie *j*-Auslaut bei *i* und *ī*.

§ 17 Bei *ṅ*-Auslaut steht nicht *ū*, sondern *u*. Belege ungefähr 16, Ausnahmen keine.

II. Zu § 13 bringt D ungefähr 30 neue Belege und nur die folgenden beiden eigentlichen Ausnahmen: *kyrkhūit* ‚at odds', *tūp* Kanone. Denn *sūp* ‚großer Korb' ist Lehnwort = Sanskrit *śurpo*, *kūh* ‚Kropf' unrichtige Nebenform zu richtigem, auch vorkommenden *kū* und *kuh*, wie *byrthūh* ‚grau' zu *byrthuh* und *kynthūp* ‚umarmen' zu *kyntup*.

Zu § 14 liegen ungefähr 10 neue Bestätigungen vor. Die Abweichungen sind: *khluid* verbrühen, rösten, *phalub* hauen, die eigentümliche Form *sawa blup*(!)-*blub*(!) glucksen (vom Wasser); zu *kyndub* ‚to imbosom' vgl. *kydup* ‚to nestle'.

Zu § 15 sind acht neue Belege vorhanden, und eigentlich keine Abweichungen, denn *pyddu* ‚morsch' geht auf den Stamm *duh* zurück, *thymu* ‚bezeichnen' hat die Nebenform *thymuh*.

Zu § 17 liefert D ungefähr 13 Bestätigungen und keine Abweichungen.

§ 18 III. Auch hier wieder tritt besonders bei Zusammen-

fassung von M und D ein Wechsel zwischen *ū*- (fälschlich *u*-) und *uh*- (fälschlich *ūh*-) Auslaut hervor:

khū Kropf	=	*khuh*
kyrkhū stoßen	=	*tyṅkhuh*
kyntū (*kyntu*) antreiben	=	*kyntuh*
(*pyddu*) morsch	:	*duh* verfaulen
kypū Brod	=	*kypuh*
rū (*ru*) Käfig	=	*ruh* (*rūh*)
(*śù*) nur	=	*śuh*
śū away, off	=	*śuh* ‚to desist'
hū Meerschwein	=	*huh*
(*thymu*) bezeichnen	=	*thymuh*.

4. Der *E*-Vokal.[1]

§ 19 Bei *r*-Auslaut kommt nur *ē* vor. Belege etwa 14 bei P und etwa 11 bei D.

Die Abweichungen haben fast alle die Schreibweise *èr*, die nach ROBERTS eine besondere Kürze bezeichnen soll. Ich vermute, daß es eigentlich aus *ar* hervorgegangene *är*-Auslaute sind, da manche von ihnen *ar*-Auslautformen zur Seite haben: zu *iap-tèr* ‚to fall prostrate' vgl. *lytar* ‚to prostrate' (vgl. übrigens auch *iap-tēr* fallen, *lyntēr* Länge), *hèr-hèr* angenehm = *har-har*, zu *tèr-tèr* ‚to alternate in order' vgl. *tar* ‚forked', zu *wèr-wèr* ‚by faint rumour' vgl. *wir* ‚to scatter, to disperse'. Es bleiben noch *pèr-pèr* ‚as snow', *mèr-mèr* ‚saphron-like', *phah-der* breit, weit.

§ 20 Bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut steht nur *e*, nicht *ē*. Belege bei P etwa 55, bei D außerdem 39.

Abweichung ist einzig bei P *thēh* ‚ausgießen', wofür D auch *thew* hat.

§ 21 Der tönende Explosivauslaut ist weder bei *e* noch bei *ē* vorhanden, ebenso fehlt *ē* überhaupt bei anderem als *r*-Auslaut.

[1] Weil die Verhältnisse hier einfacher liegen, behandle ich P und D zusammen, im einzelnen sie jedoch auseinanderhaltend.

Abweichungen von der ersten Regel sind die drei Formen: *phred* ‚slaked‘, *thred* ‚slap‘, *bred* ‚to ejaculate, to cast away‘, die wohl auf einen gemeinsamen Stamm *red* zurückgehen. Abweichungen von der zweiten Regel sind: *pēn* neidisch, ärgerlich, eifersüchtig und *ēm* nicht, nein.

§ 22 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *e*, als nur bei einigen Formwörtern. Aber auch *ē*-Auslaut ist nicht vorhanden. Die auf *e* auslautenden Formwörter sind: *se* vielleicht (vgl. *seh* ‚indeed‘), *de* auch, *ne* dieser, *me* du, *lade* selbst, *re* auch, *te* dann auch, (*ba*)*be* beinahe. Außerdem sind noch vorhanden: *mane* verehren, welches Bengali-Lehnwort (= *mānā*) ist, *pynthame* blenden (vgl. *meh* glühen, flammen), *lape* ‚to daub‘ (vgl. *pah* ‚to coax, to flatter‘), *duh-le* einen Vertrag brechen.

Als einzige auf *ē* auslautende Form finde ich *adē* ‚zufällig‘. G schreibt auch *me* ‚du‘ ständig = *mē*.

§ 23 Zusammenfassend läßt sich also das Gesetz aufstellen: Der *E*-Vokal ist wesentlich ein ausschließlich kurzer Vokal; er ist lang nur bei *r*-Auslaut, wo dann *e* ausgeschlossen ist. Deshalb sind auch tönende Explosivauslaute bei ihm ausgeschlossen. Ferner stimmt dazu auch die Tatsache, daß hier ein Wechsel von *ē*- und *eh*-Auslaut nicht zu bemerken ist.

5. Der *O*-Vokal.

§ 24 I. Bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut steht nur *o*, nicht *ō*. Belege ungefähr 55.

Abweichungen sind nur: *ōh* ‚to cut‘, wozu D aber *kyr'oh* ‚to notch‘ hat, *l'ōh* ‚cloud‘ (vgl. aber *l'oh* rauchen).

§ 25 Der tönende Explosivauslaut fehlt bei *ō* wie bei *o* vollständig, desgleichen auch Nasal-, *j*- und *w*-Auslaut bei *ō*.

Abweichungen von der ersten Regel sind nur *haoid* (*hoid*) ‚ja‘ und *dob-dob* ‚loosely‘ (vgl. *kydup* ‚to nestle‘ [*kyndub* ‚to imbosom‘]). Abweichungen von der zweiten Regel: *khrōn* ‚frost bitten‘; *mōn* ‚wünschen‘ ist Bengali-Lehnwort = *man*.

§ 26 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *o*, außer in einigen Formwörtern; aber auch *ō* scheint ausgeschlossen.

Die auf *o* auslautenden Formwörter sind: *to* jener, *no* irgendeiner, wer? (quis). Die wenigen auf *ō* auslautenden Beispiele sind: *mō* ‚is it not?', *ai-hō* ‚give will you?'; *rō* ‚Quecksilber' hat die Nebenform *roh* = Sanskrit *rasa*, *parō* Taube = Sanskrit *pārāpata*, G hat dafür *paro*.

§ 27 Es bleibt zweifelhaft, ob *ō* bei *r*-Auslaut statthaft ist. Es finden sich ungefähr 11 Fälle mit *or*- und vier Fälle mit *ōr*-Auslaut; die letzteren sind: *ōr* spalten, *kōr* wertvoll, *śkōr* Ohr, *lōr* Oberfläche.

II. Zu § 24 bringt D ungefähr 30 neue Belege und nur die eine Abweichung: *krot* Walnuß.

Zu dem ersten Teil des § 25 sind folgende Abweichungen vorhanden: *lakoid* verdorben, *kynphod* ‚vainly, dress'; *dod* ‚verwerfen' hat die richtige Nebenform *dūd*, wie *kyndob* ‚über' die richtige Nebenform *kyndūb*. Zum zweiten Teil liegt nur die eine Abweichung *śinōid* ‚crib' vor; *kynōi* ‚to hush' hat die Nebenform *kynoi* ‚to lull'.

Zum ersten Teil des § 26 liegt die eine Abweichung *tyrso* ‚Senf' vor; zu *rai-kho* ‚thin, meagre' ist wohl zu vergleichen *dykhoh* (*dykoh*) ‚Krüppel', zu *soh-tynkho* ‚to hitch' *pynkhoh* ‚to fold, to bend'. Zum zweiten Teil findet sich ebenfalls nur eine Abweichung: *lyṅhō* ‚pit (under the occiput)'; *synkhrō* ‚to pur' hat seine Entstehung in dem gleichbedeutenden *pah khrok-khrok*.

Nach D's Material ist in noch höherem Grade zweifelhaft, ob bei *r*-Auslaut *ō* stehen kann: es finden sich etwa 30 Beispiele von *or*- und nur zwei mit *ōr*-Auslaut. Die letzteren sind: *snep-kōr* Kokosnuß, *iōr* Schnee.

§ 28 Die Zusammenfassung ergibt mit aller Deutlichkeit das Bestehen des Gesetzes: Der *O*-Vokal ist in noch höherem Grade als der *E*-Vokal ein ausschließlich kurzer Vokal; höchstens daß *ō* bei *r*-Auslaut zulässig ist. Auch bei *O*-Vokal ist aus diesem Grunde tönender Explosivauslaut ausgeschlossen, und es findet auch kein Wechsel zwischen *ō*- und *oh*-Auslaut statt.

6. Die Doppelvokale *ia, ie, iu, io.*

Bei diesen Vokalen bin ich in der ungünstigen Lage, daß ich von dem bedeutendsten, *ia*, dann auch von *iu* und *io* bei P kein Material vorfinde, da Roberts im zweiten Teil seines ‚Primer', den ich allein in meine Hände bekommen, keine diesbezüglichen Formen bringt. Ich kann mich also hier nur auf D stützen. Der bedeutend geringeren Zuverlässigkeit desselben will ich aber doch in etwas zu Hilfe kommen, indem ich gleich hier das gesamte *ia*-Material von G mitbehandle. Da G in allen sonstigen wesentlichen Punkten mit P übereinstimmt, ist nicht vorauszusetzen, daß er allein hier abweichen sollte. Endlich gibt auch die fast vollkommene Übereinstimmung, welche G hier auch mit D aufweist, dem Endresultate genügende Sicherheit.

§ 29 Dieses Endresultat besteht nun in der Tatsache, daß nicht nur bei *ie* und *io*, sondern auch bei *ia* und *iu* der letzte Vokal stets kurz ist. Der Belege dafür sind weit über 100.

Abweichungen weist nur G auf in den Wörtern: *kiāw* Großmutter und *lyniār* ‚to weep'. Im ersteren Falle erklärt es sich aus dem engen Zusammenhange mit *iāw* ‚alt'. In Formen wie letzteren aber ist *i* noch vollständiger Halbkonsonant (= *j*), nicht Vokal, Formen dieser Art sind also auch eigentlich zu schreiben: *jāw* ‚alt', *jār* ‚breit', *jām* ‚weinen', und sind demnach als Formen mit *A*-Vokal bei *j*-Anlaut zu behandeln. Eine andere Abweichung bei G ist *miāw* ‚Katze', wohl wegen der Onomatopoesis. Dagegen bringt P hier eine Abweichung, bei der zugleich auch konsequenterweise der tönende Auslaut erscheint: *niād* ‚to wipe, to sweep, to clean, to brush'; ich weiß aber nicht, ob diese Form nicht identisch ist mit dem auch bei P vorhandenen *niat* ‚to remove, to snatch or force away'.

§ 30 Im Zusammenhang mit dieser Tatsache steht es auch, daß bei *ia* keine tönenden Explosivauslaute erscheinen. Bei G finde ich gar keine, D hat nur die zwei: *kiad* Ale, Wein, *śiad* tanzen, das aber die regelrechte Nebenform *śād* hat; dazu kommt dann noch die vorhin besprochene Form *niād* bei P.

§ 31 Dagegen erscheinen eine ganze Anzahl tönender Explosiv-, ausschließlich *d*-Auslaute bei *ie*. Dieselben haben

vielfach Nebenformen entweder mit *iet-* oder *īd-* (fälschlich *īt-*) Auslauten: *tied* schlagen = *tiet* (*tīt*); *thied* Ader = *thiet*, *thīd*; *thied* kaufen = *thiet*, *pied* spalten = *pīd*, *lied* ablösen = *līd* (*līt*), *thyllied* Zunge = (*thyllīt*), *purthied* Wurzel fassen, *lymied-lymied* sehr, *smied* verdreht. Hiermit stimmt einigermaßen überein, daß der (tonlose) Palatal-Explosivlaut, der bei *ia* mit Ausnahme einer Form: *phartyrniait* ‚dishevelled' fehlt,[1] bei *ie* etwas zahlreicher erscheint: *sieit* Art Bambus, *śieit* spritzen, *bieit* närrisch, *ieit* lieben, *mieit* Nacht.

§ 32 Der vokalische Auslaut auf *ia* ist mit etwa 50 Fällen vertreten, der auf *ie* mit etwa sechs, *iu* und *io* erscheinen nicht im Auslaut. Von den *ia*-Auslauten haben folgende eine Nebenform mit *iah*-Auslaut:

ṅia to glut	=	*ṅiah* (*ṅioh*) to satiate
l'ĕr-kyrtia gust	=	*'lap-kyrtiah* latter-rain
byrtia Lohndiener	=	*byrtiah*
padia geschwätzig	=	*padiah*
ūm-bia saliva	:	*biah* to spit
kybia claw	:	*kybiah* to grasp
kwia-kwia softling	:	*kwiah-kwiah* weakly
soh-śia rasp-berry	:	*śiah* thorn.

Es ist nötig, auf die Entwickelung dieser Doppelvokale etwas einzugehen. Wie schon oben § 7 angedeutet, ist *ia* hervorgegangen aus *ja*, ebenso *ie* aus *je*, *iu* aus *ju*, *io* aus *jo*; indes kann bei den Beziehungen, die *o* im Khassi sowohl zu *a* als zu *iu* hat, *io* auch eine Weiterentwickelung aus *ja* sein, welches andererseits auch zu *ie* sich entwickeln kann durch den Einfluß des anlautenden *j* auf *a*. In der zu Beginn dieser Abhandlung erwähnten größeren Arbeit über die Mon-Khmer-Sprachen habe ich die analoge Entstehung des *ie*- (*iä*-, *iö*-) Vokals bei Khmer, Bahnar, Stieng (Mon) aus ursprünglichem *ja* eingehend dargelegt. In der in Angriff genommenen umfangreicheren Arbeit über das Khassi werde ich den gleichen Nachweis auch für dieses erbringen, für jetzt werden einige Beispiele genügen:

[1] Ebenso fehlt auch *j*- (*i*-) Auslaut.

ǵhia (*ǵia*, ursprüngl. *ǵiai*[1]) krank	=	Mon *jai*
diaṅ links	=	Stieng *giṅ* (= *gieṅ* = *gjeṅ*, *gjaṅ*)
ńiah wegtreiben	=	Bahnar *haṅaih* (= *hanjaih*)
piar ausbreiten		
kiar ausstrecken		Khassi *jar* ausbreiten
pyhiar ausbreiten		„ *kyn'ēr* ausbreiten[2]
Khmer *hier* ausbreiten		
Bahnar *hiar* ausbreiten		
siah ‚to shove off, to remove'	:	Khassi *kyrjah* ‚to polish'
hiar, *hier* heruntersteigen	=	Bahnar *ńur* (= *njur*), *ǵur* (= *gjur*) Stieng *ǵur* (= *gjur*)

Wenn also *ia*, *ie*, *iu*, *io* auf die respektiven Vokale *a*, *e*, *u*, *o* zurückgehen, so wäre zunächst zu erwarten, daß die ersteren einfach die Quantitätsgesetze der letzteren befolgten. Wenn das nun nicht der Fall ist, dann muß die Verbindung mit *i* diese Änderung herbeigeführt haben. Diese liegt in der Tat darin, daß schon in der Verbindung *ia*, mehr noch bei *ie*, *io* und *iu* der Ton sich auf *i* zurückzieht, welches dadurch lang wird, was dann die stete Enttonung und Kürzung des *a*, (*e*), *u*, (*o*) zur weiteren Folge hat, wenn diese nach anderen Gesetzen auch lang gewesen wären. So erkläre ich mir insbesondere die vokalischen Auslaute auf *ia*. Die Verkürzung des *a* mußte dann auch in den ursprünglich auf tönende Explosiven auslautenden Formen die Verwandlung der tönenden in tonlose herbeiführen. Das wird die Ursache sein, weshalb bei *ia* der tönende Explosivauslaut fehlt. Unerklärlich scheint es aber zunächst, daß dann bei *ie* so viele tönende Auslaute auftreten, wo doch *e* allein schon dieselben ausschließt. Ich glaube aber das Richtige zu treffen, wenn ich annehme, daß der Vokal *ie*, bei welchem der erste Teil -*i* in

[1] S. Anm. 1, S. 317.

[2] Der Übergang von *ja*, *ia* zu *ie*, *ī* vollzieht sich wie in den Mon-Khmer-Sprachen so auch im Khassi weiter zu *e*, s.: Khassi *ér* Wind = Khmer *khjal*, Bahnar *khĭal*, Stieng *ćal* (entstanden aus *kjal*), Mon *kjā* (auslautendes *l* bei Mon fällt ab mit Ersatzdehnung des Vokals); auslautendes *l* wird bei Khassi zu *r* (s. *ǵār* Netz = Sanskrit *ǵāla*, Mon *ǵā*, Bahnar *ǵal*).

der Aussprache besonders gedehnt ist und *-e* fast ganz verschwindet,[1] vielfach nicht mehr als der Doppelvokal *ī* + *e*, sondern als (entstehender) einfacher *ī*-Vokal empfunden wird, nach welchem dann regelrecht tönender Auslaut erfolgen muß. Dafür sprechen ja auch die zahlreichen Nebenformen auf *īd*. Daß aber doch noch ein Schwanken besteht, zeigen die andern Nebenformen auf *iet*, die dann die unrichtige Entwickelung zu *īt* zur Folge haben.

7. Das in Roberts ‚Grammar' vorliegende Material (= G).

Wie schon hervorgehoben, stimmt die weit überwiegende Menge der bei G sich findenden Formen mit den im vorstehenden dargelegten Gesetzen überein. Im folgenden sollen nur die wenigen Abweichungen angeführt werden, soweit das noch nicht geschehen ist.

Zu § 1 liegt als neue Abweichung vor: *slāp* Regen. Dagegen ist *iāp* ‚sterben' ein wahres Schmerzenskind von Vernachlässigung: einige 20mal ist es = *iāp*, einige 15mal = *iap*. Ebenfalls wechselt *prah* ‚fallen' mit *prāh*. Zu § 2 ist der vielfache Wechsel von *iāid* und *iaid* ‚gehen' zu erwähnen; ähnlich bei § 3 der Wechsel von *kypā* ‚Vater' und *kypa*; bei § 4 der Wechsel von *ksāw* und *ksaw* oft, *kāw* und *kaw* lärmend (einmal *dāw* lärmend), *sāw* und *saw* rot, *khlāw* und *khlaw* Wald; abweichend erscheinen *law* wegnehmen, *ǵaw* geschwätzig.

§ 7: *snīh* Gift, *īt* Ziegelstein;[2] *khīh* ‚bewegen' wechselt mit *khih*, *rīt* ‚niedrig' mit *rit*, *khlīh* ‚Kopf' mit *khlih*; § 9: *bydi* ‚score'; § 10: Wechsel zwischen *ksīw* und *ksiw*.

§ 13: *kūp* Kleid, *prūh* Elle, Wechsel zwischen *īh-thūh* und *īh-thuh* kennen, *nadūh* und *naduh* seit.

§ 19: Wechsel zwischen *hēr* und *her* fliegen; § 22: *le* aber, *tē* aber, dann.

§ 24: *ǵirhōh* Husten; § 25: *ǵakoid* Frosch; § 27: *lor* Oberfläche; § 28: Wechsel zwischen *roi* und *rōi* zunehmen.

---

[1] ‚*ie* . . . *e* like the *e* muet in Fr(ench), having a short guttural sound after the *i*.' Roberts, ‚Grammar', p. 4.

[2] D hat *it*, vgl. Pali *iṭṭhakā*.

8. Zusammenfassung.

Von grundlegender Bedeutung ist für das Khassi die Unterscheidung zwischen den drei Hauptvokalen *a*, *i*, *u* und den Nebenvokalen *e*, *o*. Neben diesen beiden Gruppen nehmen die zusammengesetzten Vokale *ia*, *ie*, *iu*, *io* eine besondere Stellung ein, deren Eigentümlichkeiten schon in Abschnitt 6 zur Genüge dargelegt sind, weshalb sie bei der folgenden Zusammenfassung beiseite gelassen werden.

§ 33 Die Hauptvokale *A*, *I*, *U* kommen kurz (*a*, *i*, *u*) und lang (*ā*, *ī*, *ū*) vor, die Nebenvokale *E*, *O* nur kurz (*e*, *o*), ausgenommen *ē* (und *ō*?) bei *r*-Auslaut.

§ 34 Die Hauptvokale sind kurz bei tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut, lang bei tönendem Explosivauslaut; bei Nasal- (*in*,[1] *n*, *m*, *j* und *r*?[2]) Auslaut können sie kurz und lang sein, nur bei gutturalem Nasalauslaut ist der *A*- und *U*-Vokal sicher, wahrscheinlich auch der *I*-Vokal stets kurz.

§ 35 Als Konsequenz aus §§ 33, 34 ergibt sich, daß nur bei den Hauptvokalen tönende Explosivauslaute vorkommen.

§ 36 Kein kurzer Vokal (weder *a*, *i*, *u* noch *e*, *o*) steht im Auslaut, als nur bei einigen Formwörtern; vokalischer Auslaut ist stets lang.

§ 37 Als Konsequenz aus § 36 ergibt sich, daß die Nebenvokale nicht im Auslaut stehen, außer bei einigen Formwörtern.

§ 38 Bei den Hauptvokalen findet vielfach ein Wechel statt zwischen dem (langen) vokalischen Auslaut und dem *h*-Auslaut, dem dann die kurze Form des betreffenden Vokals vorangeht. Bei den Nebenvokalen ist dieser Wechsel wegen § 37 ausgeschlossen.

§ 39 Der *h*-Auslaut hat stets kurze Vokale vor sich.

Durch diese Gesetze ist für die Nebenvokale *E* und *O*, für die Hauptvokale (*A*, *I*?, *U*) bei gutturalem Nasalauslaut, für die zusammengesetzten Vokale *ia*, *ie*, *iu*, *io*, für den vokalischen und *h*-Auslaut überhaupt die Quantität in absoluter Weise festgelegt. Für die Hauptvokale ist bei dem Explosivauslaut wenigstens der Zu-

[1] *in* ist der Ersatz des palatalen Nasalauslautes.

[2] S. S. 321.

sammenhang zwischen Quantität des Vokals und Qualität des Auslautkonsonanten nachgewiesen worden, insofern als die kurze Vokalform mit der tonlosen, die lange Vokalform mit der tönenden Form des Konsonanten verbunden ist. Was von diesen beiden Faktoren in der Theorie als das Primäre und Bestimmende anzusehen ist, welches dann den andern nach sich zieht, läßt sich jetzt noch nicht bestimmen. Für die Praxis bleibt auf jeden Fall auch jetzt noch die Notwendigkeit bestehen, bei Explosivauslaut für jede einzelne Form wenigstens einen der beiden Faktoren, sei es die Quantität des Vokals, sei es die Qualität des Auslautkonsonanten, durch gewissenhafte Untersuchung zu bestimmen. Das ist die eine Aufgabe, die bei der Herstellung eines Khassi-Englischen Wörterbuches, das für Praxis wie Wissenschaft jetzt gleich notwendig wäre, erfüllt werden müßte. In gar keiner Weise aber durch die hier zutage geförderten Gesetze ist der Nasalauslaut (ausgenommen der gutturale), der *j*- (*i*-) und *r*-Auslaut festgelegt. Hier herrscht also auch jetzt noch absolute Unbestimmtheit, für welche deshalb die gewissenhafte Untersuchung in jedem einzelnen Falle um so dringender nottut. Nur bezüglich des *r*-Auslautes will ich noch darauf aufmerksam machen, daß einige Anzeichen dafür vorliegen, daß er stets langen Vokal vor sich habe. Es ist zunächst schon bemerkenswert, daß selbst der sonst stets kurze *E*- (und *O*-) Vokal vor *r*-Auslaut in langer Form erscheint. Dann aber zeigt sich bei P auch bei den Hauptvokalen, *I* ausgenommen, ein absolutes Überwiegen der *r*-Auslaute mit langem Vokal vor denen mit kurzem, während sonst die konsonantischen Auslaute mit vorhergehendem kurzen die mit vorhergehendem langen Vokal an Zahl ganz bedeutend übertreffen. Ich gebe hier die Zahlenverhältnisse des *r*-Auslautes an: 1. bei *A*-Vokal: *ar* P 8 (D 19), *ār* P 14 (D 3); 2. bei *I*-Vokal: *ir* P 8 (D 6), *īr* (P 3) D 2); 3. bei *U*-Vokal: *ur* P 6 (D 10), *ūr* P 12 (D 4). Der sehr starke Gegensatz, den gerade hier D zu P zeigt, macht offenbar, daß die Nachlässigkeit des ersteren hier besonders groß gewesen ist. Es erscheint aber als in hohem Grade möglich, daß eine sorgfältige Untersuchung das Verhältnis noch mehr zugunsten von

ār, (*īr*), *ūr* verschiebt und damit ein neues Quantitätsgesetz zutage fördert.

Schließlich darf aber wohl noch darauf hingewiesen werden, daß auch die größte Genauigkeit in der Einzelbeobachtung und die angestrengteste Mühe im Suchen nach Allgemeingesetzen doch nicht zu dem angestrebten Enderfolg, der Sicherheit und Zuverlässigkeit des Wissens gelangen, wenn nicht auch die rein äußerliche Arbeit der Korrektur mit derjenigen Sorgfalt vorgenommen wird, welche die früheren Werke, wie oben dargelegt, leider vielfach vermissen ließen. Die Angelegenheit ist wichtig genug für Wissenschaft und Praxis, daß ihr nicht wiederum ein so geringes Maß von Sorgfalt zugewendet werde.

Zur Höllenfahrt der Ištar.

Von

Friedrich Hrozný.

Der vorliegende Aufsatz macht sich zur Aufgabe, den Charakter des in der Höllenfahrt der Ištar auftretenden Boten Êas, Aṣêšunamir, den man gewöhnlich astral deuten zu wollen scheint, festzustellen. Meine Deutung desselben, unter gleichzeitiger Anwendung meiner in *Sumerisch-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* S. 84 ff. dargelegten Auffassung der Anunnaki auch auf Ištars Höllenfahrt, in welcher dieselben bekanntlich eine wichtige Rolle spielen, dürfte das Rätsel des sog. ersten Teiles dieses Mythus vollkommen lösen. Endlich soll noch der ebenfalls sehr dunkle Schluß der Höllenfahrt der Ištar kurz besprochen werden.

In der ersten Hälfte dieses IV R. 31 und *Cuneiform Texts*, Part XV pl. 45—48 (herausg. von L. W. King, London 1902) veröffentlichten Mythus wird uns das Hinabsteigen der Ištar[1] in das ‚Land ohne Heimkehr‘, die Unterwelt, geschildert. Es wäre wohl ein Irrtum, in dieser Ištar den dieser Göttin sonst entsprechenden Planeten Venus zu erblicken. Die Erzählung läßt darüber keinen Zweifel zu, daß

[1] Den Namen Ištar hat zuletzt H. Zimmern in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] S. 420 f. besprochen. Er hält ihn für semitisch (Ištar soll für *Itšar stehen) und möchte ihn von einer Wurzel אשר$_3$ (vgl. arab. حشر ‚versammeln‘) ableiten. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß ein weiblicher Gottesname semitischen Ursprungs doch die semitische Femininendung aufweisen sollte. Sodann ist an den analogen Namen der Göttin Išḫara, einer ohne Zweifel einheimisch babylonischen Nebenform der Ištar, zu erinnern. Die beiden Namen stellen sich als aus iš + tar, bezw. ḫar(a) zusammengesetzt dar und können nur sumerischer Herkunft sein.

die in die Unterwelt hinabsteigende Ištar die Göttin der Fruchtbarkeit, des Frühlings und der Frühlingsvegetation ist. Bei jedem der sieben Tore der Unterwelt wird der Ištar ein Kleidungsstück abgenommen: ganz so ähnlich stirbt auch die Natur im Hochsommer und im Herbste ab. Und noch deutlicher kommt dieser Charakter der Göttin Ištar dort zum Vorschein, wo der Mythus das völlige Aufhören der Zeugung in der Welt schildert, das durch die Unterweltreise der Ištar veranlaßt wurde.

Von den Göttern erscheint Šamaš durch die Reise Ištars als am meisten betroffen: er ist ja der Gott der Sonne und auch er verliert im Herbst und im Winter seine Macht. Er weiß aber Rat: weinend begibt er sich zu Êa, von dem er offenbar weiß, daß er allein imstande ist, die Göttin Ištar aus der Unterwelt herauszuführen. Der Text fährt dann fort (Rev. 11 ff.):

^{ilu}Êa ina im-ḳi lib-bi-šu ib-ta-ni z[i]k-ru
ib-ni-ma ^{m}Aṣê-šu-na-mir ^{amêl}as-sin-nu
al-ka ^{m}Aṣê-šu-na-mir i-na bâb irṣit lâ târi šu-kun pa-ni-ka
7 bâbâni irṣit lâ târi lip-pi-tu-[u] i-na pa-ni-ka
^{ilu}Ereš-ki-gal li-mur-ka-ma i-n[a] pa-ni-ka li-iḫ-du
ul-tu lib-ba-ša i-nu-uḫ-ḫu kab-ta-as-sa ip-pi-rid-du-u
tum-me-ši-ma šum ilâni rabûti
šu-kin[1] rêšê-ka a-na ^{mašak}ḫal-zi-ḳi uz-na šu-kun
e be-el-ti ^{mašak}ḫal-zi-ḳu lid-nu-ni mê ina lib-bi lu-ul-ta-ti
^{ilu}Ereš-ki-gal an-ni-ta ina še-mi-ša
tam-ḫa-aṣ sûni-ša taš-šu-ka u-ba-an-ša
te-tir-ša-an-ni e-riš-tum la e-ri-ši
al-ka ^{m}Aṣê-šu-na-mir lu-zir-ka iz-ra rabâ-a
akâlê ^{iṣu}epinnê ali lu a-kal-ka
^{karpat}ḫa-ba-na-at ali lu ma-al-ti-it-ka
ṣilli dûri lu-u man-za-zu-ka
as-kup-pa-tu lu mu-ša-bu-u-ka
šak-ru u ṣa-mu-u lim-ḫa-ṣu li-it-ka.

[1] Wohl besser als *ḳi* (JENSEN u. a.).

D. i.:

Êa schuf in seinem weisen Herzen ein Wesen,[1]
erschuf Aṣêšunamir, einen Hierodulen:
‚Wohlan, Aṣêšunamir, nach dem Tore des Landes ohne Rückkehr richte dein Antlitz!
Die sieben Tore des Landes ohne Rückkehr mögen vor dir geöffnet werden,
Ereškigal möge dich gewahren und[2] freudig willkommen heißen!
Sobald ihr Herz sich beruhigen, ihr Gemüt sich aufhellen wird,
banne sie mit dem Namen der großen Götter;
halte[3] fest deine Häupter, auf den *ḫalziḳu*-Schlauch richte (deinen) Sinn:
‚Wehe,[4] meine Herrin, man möge mir den *ḫalziḳu*-Schlauch geben, auf daß ich Wasser daraus trinke!'‘
Als Ereškigal dies hörte,
schlug sie ihre Lende, biß sich in den Finger:
‚Du hast an mich einen unerlaubten Wunsch gerichtet.
Wohlan, Aṣêšunamir, ich will dich verfluchen mit dem großen Fluche:
Die Speisen der Wasserrinnen der Stadt seien deine Speise,
die Gossen[5] der Stadt seien dein Getränk.
Der Schatten der Mauer sei deine Stätte,

---

[1] Eigtl Namen.

[2] Über die ‚postponierte Partikel‘ *ma* hat D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 252 ff. gehandelt. Daß seine Auffassung derselben richtig ist, geht vor allem aus den l. c. S. 257 f. aus MEISSNER, *Altbab. Privatrecht* angeführten Belegen dieser Partikel hervor. In vielen Fällen ist jedoch die Bedeutung des *ma* so abgeschliffen, daß man sie ohne Beeinträchtigung des Sinnes durch ‚und‘ übersetzen kann. So auch an unserer Stelle.

[3] Eigtl. stelle.

[4] Eine Interjektion *ê* = ‚wehe‘ (auch sumer. *ê*) habe ich in *Sumer.-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag* S. 73 (V. A. Th. 251 Rev. 11) nachgewiesen. Auch an unserer Stelle kann *ê* wohl nur ‚wehe‘ bedeuten. Diese Übersetzung ist von Wichtigkeit für die Fassung der ganzen Stelle. Siehe im folgenden.

[5] Die genaue Bedeutung des Wortes *ḫabattu* ist unbekannt. JENSENS Übersetzung durch ‚Ölkrüge‘ KB VI. 1, S. 88, die sich auf einen Beleg dieses Wortes aus

eine Steinschwelle sei dein Sitz!
Der Trunkene und der Durstige[1] mögen dich auf die Wange[2] schlagen!'

Wir lesen hier, daß Aṣêšunamir (zu dieser Lesung siehe unten) von Êa erschaffen wurde. Êa ist der Gott des Wassers, also auch Aṣêšunamir wird mit Wasser zu verknüpfen sein. Der Neugeschaffene wird von seinem Schöpfer sofort mit einer Sendung betraut; er ist also als Bote Êas und als in dieser seiner Eigenschaft vorwiegend (oder ausschließlich; siehe aber unten) im Wasser lebendes Wesen zu denken. Daß dies kein Stern und auch kein menschliches Wesen sein kann, leuchtet wohl ein. Daß aber Aṣêšunamir auch kein Gott war, geht vor allem aus der Schreibung seines Namens hervor, vor welchem ein einfaches Personendeterminativ (𒁹) steht. Dasselbe folgt auch aus dem Epitheton *assinnu*, das er Rev. 12 erhält, und das etwa durch ‚Tempeldiener, Hierodule' wiederzugeben ist. Die Annahme, daß Aṣêšunamir die Personifikation eines Tieres — die Götterboten gehören nicht selten dem Tierreiche an — speziell eines Wassertieres ist, erscheint mir bereits nach dem soeben Ausgeführten als einzig möglich; durch das Folgende erhält sie aber noch neue Stützen.

Aṣêšunamir erhält von Êa den Auftrag, sich nach der Unterwelt zu begeben. Die Unterwelt, Êkurbad, ist aber ein Teil der Erde, des Erdpalastes Êkur (siehe meine Ausführungen über Êšara und Êkur l. c. S. 89 ff.); wir müssen daraus schließen, daß Aṣêšunamir, dessen Element — wie wir oben gesehen haben — das Wasser war, sich auch auf dem Lande bewegen konnte, also eine Amphibie war.

Die sieben Tore des ‚Landes ohne Heimkehr' öffnen sich vor Aṣêšunamir, er betritt die Unterwelt und begibt sich vor deren Herrin, die Göttin Ereškigal. Êa hat ihm den Auftrag gegeben, Ereškigal mit dem Namen der ‚großen Götter', d. i. der Anunnaki, zu bannen. Dies erreicht er, indem er, vor Durst klagend (siehe

---

den El-Amarna-Briefen stützt (London Nr. 6), paßt hier nicht. Zu der Übersetzung durch ‚Gossen' vgl. auch A. JEREMIAS in ROSCHER, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* III. 1, S. 262.

[1] So bereits richtig JENSEN in *Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 403.

[2] Zu lîtu ‚Wange' (hebr. לְחִי) vgl. D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Hammurabis* S. 156.

oben meine Übersetzung von *ê* durch ,wehe'). Ereškigal um das Wasser aus dem *ḫalziḳu*-Schlauch bittet. Anunnaki sind, wie ich l. c. S. 84 ff. gezeigt habe, die Regenwolken, der *ḫalziḳu*-Schlauch ist wohl ihr Emblem. Von neuem haben wir so hier die Gelegenheit, Aṣêšunamir, den Boten Êas, in enger Verknüpfung mit dem Wasser zu sehen: er durstet und sein Durst soll durch das Wasser der Regenwolken gestillt werden.

Ereškigal gerät wegen der Worte Aṣêšunamirs in Zorn. Er hat etwas Ungebührliches verlangt und muß seine Vermessenheit büßen. Sie verflucht ihn mit dem ,großen Fluche'. Seine Nahrung sollen ,die Speisen der Wasserrinnen der Stadt' sein. Unter den ,Speisen der Wasserrinnen' sind wohl nicht ,ekelhafte Speisereste', wie JENSEN in *Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 402 annimmt, zu verstehen; die hat man in die Wasserrinnen (bzw. Schöpfwerke, wie JENSEN *išu epinnê* übersetzt) gewiß nicht geworfen. Der Mythus meint darunter ohne Zweifel den Schlamm der Wasserrinnen, der — sonst keine Speise — dem Aṣêšunamir als Speise dienen soll. Der Sumpf der Rinnen soll also Aṣêšunamirs Nahrung, das Wasser der Gossen sein Getränk sein. In dem feuchten Schatten der Mauern und auf, bzw. unter den Steinschwellen soll er sein kümmerliches Dasein fristen. Und dabei soll er von allen geohrfeigt, allen verhaßt sein — dies ist der Sinn der letzten Zeile (28). *Šakru u ṣamû* ,der Trunkene und der Durstige' fasse ich auf als analog den Verbindungen *raggu u ṣênu* ,Schlecht und Gut' oder *ṣiḫir rabi* ,Klein (und) Groß', d. i. ,alle insgesamt'. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Mythus diesem Ausdruck im Hinblick auf den Wassercharakter des Aṣêšunamir vor anderen Vorzug gegeben hat. Der Charakter Aṣêšunamirs liegt wohl bereits klar zutage: eine Amphibie, deren Durst durch das Regenwasser gestillt wird, die sich in dem Schlamm der Rinnen und Gossen, in dem Schatten der Mauern, auf oder unter den Steinschwellen aufhält und allen verhaßt ist, ist wohl nur der Frosch.[1]

---

[1] Eine sehr interessante Parallele zu Aṣêšunamir, dem froschgestaltigen Boten Êas, bietet Apokal. Joh. 16, 12 ff.: ,Und der sechste Engel goß seine Schale aus auf den großen Fluß Euphrat; und sein Wasser trocknete aus, damit der Weg bereitet

Abgesehen von der Höllenfahrt Ištars, geschieht des Aṣêšunamir nur noch in einem altbabylonischen, aus Sippar stammenden Texte Erwähnung, der von P. V. SCHEIL in *Recueil de travaux etc.* 20, S. 63 herausgegeben wurde. Aṣêšunamir erhält hier (Z. 4 und 9) das Attribut *patesi*; wessen *patesi*, d. i. etwa ‚Bevollmächtigter', er war, geht leider aus dem verstümmelten Texte nicht hervor. Trotzdem ist dieser Text nicht ohne Wichtigkeit, da er uns durch seine Schreibung des Namens des Aṣêšunamir die richtige Lesung desselben zu bestimmen hilft. Bis jetzt hat man das ^{m}𒌓 𒁺-*šu-na-mir* der Höllenfahrt fast allgemein Uddu-šu-namir gelesen. Nur JENSEN in *Keilinschriftl. Bibliothek* VI. 1, S. 86 liest Aṣûšunamir; aber auch er (l. c. S. 87 Anm. 8) hält die Lesung Uddu-šu-namir, für die er die Übersetzung ‚sein Frühlicht ist strahlend' vorschlägt, für möglich. Die Schreibung des SCHEIL'schen Textes ^{m}𒌓-*šu*-𒌓-*ir* zeigt nun, daß UD-DU, bzw. UD dieses Namens nur ideographisch, also wohl *aṣû* o. ä. gelesen werden kann. Der Name Aṣêšunamir dürfte etwa durch ‚sein Ausgang ist glänzend' wiederzugeben sein.

Aṣêšunamir, der sich zwar durch seinen Wunsch den Fluch Ereškigals zugezogen hat, erreicht nichtsdestoweniger seine Absicht. Ereškigal läßt die Anunnaki aus deren Palast Êkalgina herausführen und auf den goldenen Thron setzen; Ištar wird mit dem Wasser des Lebens besprengt und freigelassen. Auf dem Rückwege

---

werde den Königen von Sonnenaufgang. Und ich sah aus dem Mund des Drachen und aus dem Mund des Tiers und aus dem Mund des Lügenpropheten drei unreine Geister hervorgehen wie Frösche: es sind nämlich Geister von Dämonen, die Zeichen tun, die da ausgehen zu den Königen des ganzen Erdreiches, sie zu sammeln zum Kriege des großen Tags des allherrschenden Gottes. Siehe, ich komme wie ein Dieb; selig ist, der wacht und seine Gewänder bereit hält, damit er nicht bloß wandle und man sehe seine Schande. Und er brachte sie zusammen an den Ort, der hebräisch heißt Harmagedon' Daß die drei hier genannten Ungeheuer deutliche Beziehungen zum Wasser und Meere haben, hat GUNKEL, *Schöpfung und Chaos* S. 258 f, 381 u. ö. nachgewiesen. Wenn sie sich nun froschgestaltiger Dämonen als Boten zu den ‚Königen des ganzen Erdreiches' bedienen, so kann dies als eine Analogie zu der Rolle Aṣêšunamirs in der Höllenfahrt der Ištar angesehen werden. Die hier zitierten Verse ließen übrigens vielleicht noch einen näheren Vergleich mit der Höllenfahrt der Ištar zu.

erhält sie wieder die ihr bei dem Eintritt in die einzelnen Tore abgenommenen Kleidungsstücke.

Die Rolle Êas, Aṣêšunamirs und der Anunnaki in der Höllenfahrt der Ištar stellt sich uns nun etwa folgendermaßen dar: Nachdem Ištar, die Frühlingsgöttin, in die Unterwelt hinabgestiegen ist, beginnt die heiße, trockene Sommerzeit, die kein neues Leben mehr in der Natur entstehen läßt. Dasselbe, nur in einem noch größeren Maße, gilt auch vom Herbst. Êa, der babylonische Wasser- und Wintergott, erlangt dann durch seinen Boten, den Frosch Aṣêšunamir, von der Göttin der Unterwelt, daß die Anunnaki auf den goldenen Thron gesetzt werden: die Wolken erhalten die Herrschaft über die Welt, es beginnt die regnerische Wintersaison. Das Wasser des Lebens, mit welchem Ištar besprengt wird, sind die Winterregen, die den durch die Sommerhitze ausgetrockneten Boden zum neuen Leben im Frühling erwecken. Und so wie die Ištar beim Verlassen der Unterwelt ihre Kleidungsstücke wieder erhält, so bekleidet sich auch die Natur im Frühling von neuem mit der Vegetation.

Was nun den rätselhaften Schluß (Rev. 46—58) des vorliegenden Ištarmythus betrifft, so ist es meines Erachtens verfehlt, ihm den Namen ‚zweiter Teil' dieses Mythus beizulegen. Ich möchte in demselben eher eine andere Rezension (B) dieses Mythus erblicken, die von einem späteren Autor an die Hauptrezension (A) in nicht gerade besonders geschickter Weise angehängt wurde. Man beachte vor allem, daß der Mythus mit der Z. 45 des Revers, die uns das Herausgehen der Ištar durch das siebente Tor[1] der Unterwelt schildert, deutlich zu Ende ist: Ištar befindet sich bereits außerhalb der Unterwelt. Sodann ist nicht zu übersehen, daß die Göttin Ereškigal in B augenscheinlich nicht mehr auftritt; an ihrer Stelle erscheint hier vielmehr die Göttin Belili. Auch das scheint deutlich

[1] Es heißt dort (Z. 45) ausdrücklich: sebû-u bâbu u-še-ṣi-ši-ma ‚durch das siebente Tor führte er sie hinaus'. Die Vermutung Jensens (*Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 404), daß ‚Ištar im siebenten Tore, bevor sie es verlassen hat, zurückgehalten wurde, vielleicht weil Ereškigal mittlerweile anderen Sinnes geworden ist', erscheint somit als unzulässig.

dafür zu sprechen, daß wir zwei Rezensionen dieses Mythus — eine Ereškigal- und eine Belili-Rezension — zu unterscheiden haben.

Ist meine Auffassung richtig, so wäre Rev. 46 ff. — als parallel mit Rev. 29 ff. — wohl unmittelbar hinter Rev. 28 zu setzen. Es sei hier noch bemerkt, daß ich die direkte Rede, mit der die Rezension B beginnt, als eine Fortsetzung der Rede Êas zu Aṣêšunamir auffasse. Aṣêšunamir erhält hier von Êa den Auftrag, für den Fall, daß die Göttin (Ereškigal-)Belili ihm die Freilassung der Ištar nicht gewähren wollte, die Mithilfe des Frühlingsgottes Tammûz in Anspruch zu nehmen.

So ergäbe sich als Inhalt der Rezension A (Obv. 1—Rev. 45): Die Göttin Ištar steigt in die Unterwelt hinab; Êa schickt seinen Boten, den Frosch Aṣêšunamir, in die Unterwelt mit dem Auftrag, Ištar wieder heraufzuholen. Dieser wird zwar von der Ereškigal verflucht, erreicht jedoch seine Absicht, indem er die Unterweltgöttin bewegt, die Anunnaki auf den goldenen Thron setzen und die Göttin Ištar mit dem Wasser des Lebens besprengen zu lassen.

Die Rezension B (Obv. 1—Rev. 28 und Rev. 46—58) hätte dagegen etwa folgenden Inhalt: Die Göttin Ištar steigt in die Unterwelt hinab. Êas Bote Aṣêšunamir, der sie von dort befreien soll, wird von der (Ereškigal-)Belili verflucht. Seine in seinem Verlangen nach dem Wasser der Regenwolken implizite enthaltene Bitte, die Anunnaki auf den goldenen Thron setzen und die Göttin Ištar mit dem Wasser des Lebens besprengen zu lassen, wird von der (Ereškigal-)Belili abgewiesen. Erst von dem Gotte Tammûz unterstützt, führt er Êas Auftrag aus.

Zur Syntax von Ištars Höllenfahrt.

Von

D. H. Müller.

Der vorangehende Artikel des Dr. Friedr. Hrozný, der mir schon im Manuskript vorlag, hat mich veranlaßt, den Text von Ištars Höllenfahrt genau zu prüfen, und diese Prüfung hat mich überzeugt, daß die Syntax dieser epischen Sprache grundverschieden ist von der Syntax der Gesetze Ḫammurabis. Die starre Wortfolge ist hier vielfach einer freieren gewichen und nur wenige Spuren sind von der unsemitischen Syntax geblieben. Es ist möglich, daß die poetische und vielleicht bis zu einem gewissen Grade metrische Form auf die Satzfügung und Wortfolge von Einfluß war; hauptsächlich möchte ich aber glauben, daß die Sprache im ganzen semitischer ist als die Ḫammurabis und daß sie nicht so stark von fremden Mustern beeinflußt worden ist als die juristische.

Man wird im ganzen nicht zu viele Sätze finden, welche die starre Wortfolge der Gesetze Ḫammurabis aufweisen, die echtsemitische (hebräische) herrscht vor. Ich gebe hier die wenigen Fälle:[1]

Obv. 1 *a-na irṣit lâ târi ḳaḳ-ḳa-ri . . . . .*
2 *(ilu) Ištar mârat (ilu) Sin u-zu-un-ša [iš-kun]*

Auf das Land ohne Rückkehr, die Erde . . . . .
Ištar, die Tochter Sin's, ihren Sinn [richtete].

[1] Über die Wortfolge bei Ḫammurabi vgl. *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 245 ff. Daß die letzte Bearbeitung Jensens von Ištars Höllenfahrt (*Keilinschr. Bibliothek* vi., S. 80 ff.) benützt worden ist, sei ausdrücklich hervorgehoben.

Obv. 12 *(ilu) Ištar a-na bâb irṣit lâ târi ina ka-ša-di-ša*

13 *a-na (amêlu) pêtî ba-a-bi a-ma-tum iz-za-kar*

Wie Ištar am Tor des Landes ohne Rückkehr anlangt,
Zum Pförtner des Tores ein Wort sie spricht.

31 *mi-na-a libba-ša ub-la-an-ni*

mi-na-a kab-t[a-as-sa id-ka-an-ni]

Was [hat] ihr Herz (Inneres) erfaßt,
Was [hat] ihr Gemüt (ihre Leber) bewegt?

67 *a-na (ilu) Namtâri sukkalli-ša a-ma-t[um] iz-za-kar*

Zu Namtar, ihrem Boten, die Worte sie spricht.

Rev. 5 *(ilu) Iš-tar a-na irṣitim u-rid ul i-la-a*

6 *ul-tu ul-la-nu-um-**ma***[1] *(ilu) Iš-tar a-na irṣit lâ târi u-ri-du*

7 *a-na pur-ti alpu ul i-šaḫ-ḫi-it imêru atâna ul u-ša-ra*

Ištar in die Erde hinabkam, nicht heraufkam,
Sobald Ištar zum Lande ohne Rückkehr hinunterkam,
Auf die Kuh der Stier sich nicht beugt, der Esel auf die Eselin sich nicht legt.

Ist schon in diesem Satze die Wortfolge nicht ganz genau eingehalten, so schlägt sie in den folgenden Zeilen vollständig um, und hie und da wechseln, wie im Hebräischen und Arabischen, in der dichterischen Diktion Subjekt und Prädikat ihre Stellung im Satze. Meistens aber ist die gemeinsemitische Wortfolge vorherrschend.

Indessen ist die alte Wortfolge noch zu finden in Nebensätzen, die auf ***ma*** auslauten, was eigentlich leicht erklärlich ist. Die postponierte Partikel ***ma*** schließt in den alten Texten den Nebensatz ab und bildet die Grenze gegen den folgenden Hauptsatz, deshalb hat diese Partikel konservierend in bezug auf die alte Wortfolge gewirkt. Daher hat sie sich in stereotypen Wendungen erhalten, wie folgt:

Obv. 21 *(amêlu) pêtû pa-a-šu i-pu-uš-**ma** i-ḳab-bi*

Nachdem der Pförtner seinen Mund auftat, spricht er.

66 *(ilu) Ereš-ki-gal pa-a-ša i-pu-uš-**ma** i-ḳab-bi.*

Rev. 29 *(ilu) Ereš-ki-gal pa-a-ša i-pu-uš-**ma** i-ḳab-bi.*

[1] Zu diesem ***ma*** vgl. Delitzsch, *Gramm.* S 215 f.

Man beachte, daß die Verba *ipuš* und *iḳabbi* im ersten Falle die dritte Person mask., in beiden letzteren Fällen dieselbe Person fem. bezeichnen.

Eine andere, siebenmal wiederkehrende Wendung ist:

Obv. 42 ff. *ištên bâba u-še-rib-ši-**ma** um-ta-ṣi it-ta-bal agû rabû ša ḳaḳḳadi-ša*

Nachdem er sie in das erste Tor hat eintreten lassen, ergriff er, nahm fort die große Tiara ihres Hauptes.

Während also in den ***ma***-Sätzen das Objekt dem Verbum vorangeht, geht im Hauptsatze das Verbum voran, wofür in den Gesetzen Ḥammurabis kein Beispiel vorhanden ist.

Desgleichen wiederholt sich folgende Wendung siebenmal:

Rev. 39 ff. *ištên bâba u-še-ṣi-ši-**ma***
ut-te-ir-ši ṣu-bat bul-ti ša zu-um-ri-ša

Nachdem er sie durch das erste Tor hinausgeführt,
gab er ihr zurück das Schamtuch ihres Leibes.

Außer diesen häufig wiederkehrenden Phrasen findet sich eine syntaktisch bemerkenswerte Stelle:

Rev. 38 *(ilu) Iš-tar mê balâṭi is-luḫ-ši-**ma** il-ḳa-aš-ši*

Die Göttin Ištar,[1] nachdem er sie mit dem Wasser des Lebens besprengt, nahm er sie weg.

Desgleichen in einem Satz mit Imperativ, wo das ***ma*** dem vorangehenden Verbum eine prägnante Bedeutung verleiht, so:

Rev. 34 *(ilu) Iš-tar mê balâṭi su-luḫ-ši-**ma** li-ḳa-aš-ši ina maḫ-ri-ia.*

Der Imperativ *su-luḫ-ši-**ma*** bedeutet ‚besprenge sie und nachdem du sie besprengt hast‘.

In gleicher Weise bewirkt ***ma*** nach dem Optativ eine Prägnanz der Bedeutung, so:

Rev. 15 *(ilu) Ereš-ki-gal li-mur-ka-**ma** i-na pa-ni-ka li-iḫ-du*

Ereš-ki-gal möge dich sehen (und nachdem sie dich gesehen) sich mit (vor) dir freuen.

[1] Beachte den Nominalsatz!

Die postponierte Partikel ***ma*** tritt aber in diesem Texte, in welchem die alte Wortfolge stark erschüttert und der semitischen vielfach gewichen ist, auch in einer neuen, doppelten Rolle auf. Dadurch, daß das Objekt dem Verbum nachgesetzt worden ist, mußte die Stellung des ***ma*** eine schwankende werden. Blieb sie beim Verbum, zu dem sie ursprünglich gehört, so hinkte das Objekt in etwas ungeschickter Weise nach; wurde sie am Ende des Satzes belassen, mußte sie dem Nomen (und nicht dem Verbum) angehängt werden.

In der Tat kommt sie in dieser doppelten, ihr nicht ganz passenden Rolle vor. Man hat das ***ma*** an solchen Stellen als Verstärkung angesehen, was eigentlich so viel heißt, daß man es nicht erklären konnte.[1]

In Wirklichkeit ist es aber die alte postponierte Partikel, die nur durch die syntaktische Veränderung in eine etwas falsche Situation geraten ist. Die Beispiele, wo das Objekt oder die nähere Bestimmung auf ***ma*** folgt, sind:

Obv. 10 *lab-šu-**ma** kîma iṣ-ṣu-ri ṣu-bat kap-[pi]*

Indem sie bekleidet sind wie ein Vogel mit einem Flügeltuch.[2]

38 *up-pi-is-si-**ma** ki-ma parṣê la-bi-ru-t[i]*

[Geh hin, Pförtner, öffne ihr (dein) Tor!]

Indem du sie behandelst nach den alten Vorschriften.

Rev. 12 *ib-ni-**ma** (amêlu) Aṣû-šu-na-mir (amêlu) as-sin-nu*

Indem er bildete Aṣû-šu-namir, eine Zwittergestalt.[3]

17 *tum-me-ši-**ma** šum ilâni rabûti*

---

[1] Ich weiß, daß es in epischen Texten oft in einer solchen Häufung vorkommt (vgl. z. B. das Gilgameš-Epos bei Jensen, S. 232 Z. 39—45 etc.), daß man auch andere Ursachen für das Auftauchen desselben vielleicht annehmen muß. Indessen scheint es mir der Mühe wert zu sein, die Sache in jedem einzelnen Falle genau zu prüfen.

[2] Die Deutung von *iš-kun-**ma*** (Obv. 3) ist unsicher, solange die Lücke am Ende der Zeile nicht ergänzt ist.

[3] Dies scheint mir die passende Bedeutung des viel umstrittenen Wortes zu sein. Der Bote der Götter konnte in die Unterwelt nicht gelangen, es mußte also eine Zwittergestalt, von der man nicht wußte, wohin sie gehört, geschaffen werden. Dieses Wesen konnte das Reich der Finsternis leicht täuschen. Um aber das Wesen als der Welt des Lichtes gehörig zu kennzeichnen, nannte Ea es ‚Lichtentsprossen‘.

Indem du sie aussprechen lassest den Namen der großen Götter,
Erhebe deine Häupter, auf den Ḫal-Schlauch deinen Sinn richte.[1]

Während die Sprache in diesen Fällen Verb und Partikel unzertrennlich bestehen ließ und Objekt und nähere Bestimmung nachgesetzt hat, schlägt sie in folgenden Fällen den entgegengesetzten Weg ein. Sie reißt die Partikel vom Verbum los und stellt sie an das Ende des Objekts, welches den Nebensatz schließt:

Obv. 14 *(amêlu) pêtû-me-e pi-ta-a ba-ab-ka*
15 *pi-ta-a ba-ab-ka-**ma** lu-ru-ba a-na-ku*
Pförtner da! Öffne dein Tor!
Sobald du geöffnet dein Tor,[2] will ich eintreten.
18 *a-maḫ-ḫa-aṣ si-ip-pu-**ma** u-ša-bal-kat (isu) dalâti*
Sobald ich die Schwelle zerschlage, verrücke ich die Flügeltüren.
68 *a-lik (ilu) Namtâru ud-dil-[ši ina êkalli]-ia-**ma***
Geh, Namtâr, sobald du sie einriegelst (?) in meinem Palast,
Laß auf sie heraus 60 Krankheiten . . . . .

Aus der bisherigen Betrachtung hat sich, wie ich glaube, ergeben, daß die Sprache dieses Epos in ihrer Syntax semitischer ist als die der Gesetze Ḫammurabis. Nun können wir dieselbe Tatsache auch aus einer anderen Beobachtung erschließen. Wie bereits festgestellt worden ist, drückt in der Sprache Ḫammurabis dieselbe Form die dritte Person des Perfektums (*ikšud*) oder des Präsens (*ikašad*) aus, gleichviel, ob es maskulinum oder femininum ist. Es ist hierin, wie in bezug auf die Wortfolge, der Einfluß des Sumerischen erkannt worden, wo ein Unterschied zwischen maskulinum und femininum bisher nicht nachgewiesen worden ist.[3] Nachdem die Wortfolge in diesem Texte von der Ḫammurabis abweicht, so mußte man erwarten, daß auch in bezug auf den Gebrauch des Imper-

[1] Er läßt sie zuerst bei den Göttern schwören, daß sie den Wunsch, den er hegt, erfüllen werde, und äußert dann den von ihr nicht erwarteten Wunsch, den sie nun aber erfüllen muß.

[2] Die Möglichkeit, daß *ma* in solchen Fällen eine pronominale Verstärkung ist, gebe ich vorläufig zu: dann wäre zu übersetzen: ‚Öffne dein Tor da!' etc.

[3] Vgl. *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 259.

fekts hier eine Hinneigung zur semitischen Formenbildung stattfinden werde.

In der Tat hat die Sprache vielfach die ‚Zwitterformen' aus der alten Zeit in allen Fällen erhalten, wo stereotype Wendungen vorlagen, so in:

Obv. 21 *pa-a-šu i-pu-uš-ma i-ḳab-bi* (22) *iz-zak-ka-ra* (mask.!)
66 *pa-a-ša i-pu-uš-ma i-kab-bi* (fem.!).

Auch in minder häufigen Phrasen kommt die maskuline Form beim Femininum vor, so:

Obv. 64 *(ilu) Ereš-ki-gal i-mur-ši-ma ina pa-ni-ša ir-'-ub*
65 *(ilu) Iš-tar ul im-ma-lik e-le-nu-uš-ša uš-bi*
76 = Rev. 6 *ar-ki (ilu) Iš-tar a-na irṣit lâ târi u-ri-du.*

Indessen finden sich schon vereinzelt beim Femininum auch echte Feminformen:

Rev. 21 *tam-ḫa-aṣ sûni-ša taš-šu-ka u-ba-an-ša*
Sie schlug ihre Lenden, biß ihren Finger.
46 *šum-ma nap-ṭi-ri-ša la ta-ad-di-nak-kam-ma*
Wenn sie dir ihren Abschied nicht gewährt,
53 *ik-kil a-ḫi-ša taš-me tam-ḫa-aṣ*
Die Stimme ihres Bruders hörte sie, zerschmiß etc.

Ich möchte aus dieser Verschiedenheit in der Syntax zunächst keine Schlüsse auf das Alter der Texte ziehen. Juristische Texte sind konservativer und behalten die alte Form länger als poetische. Es scheint mir aber notwendig, die syntaktische Untersuchung nach dieser Richtung fortzusetzen.

Die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage.

Von

D. H. Müller.

Während Joseph Halévy den Resultaten meiner Untersuchung über die Gesetze Ḫammurabis, welche in meinem Buche[1] von S. 1 bis 244 niedergelegt sind, rückhaltlos zustimmt,[2] bekämpft er den ‚Schatten dieses Gemäldes', nämlich die sprachlichen Exkurse (S. 245—268) in heftigster Weise in einem Artikel, den er ‚Un Suméristе retardataire' überschrieben hat.[3] Die Ursache dieses Angriffes bildet meine Behauptung, daß die Wortfolge bei Ḫammurabi, die sich von der der übrigen semitischen Sprachen wesentlich unterscheidet, so wie einige andere grammatische und lautliche Erscheinungen durch die Existenz einer fremden Sprache in Mesopotamien sich erklären lasse — wobei ich das Verbrechen beging, das Sumerische als diese Sprache zu bezeichnen.

Ich weiß sehr wohl, daß Joseph Halévy seit Jahrzehnten die Existenz dieser Sprache negiert, dafür eine Geheimschrift annimmt, seine These mit großem Scharfsinn verteidigt und dabei der Wissenschaft allerlei nützliche Dienste geleistet hat. Es ist mir auch begreiflich, daß er diese seine These wie eine Löwenmutter ihr Junges verteidigt — dies alles erklärt wohl den heftigen und gereizten Ton,

[1] *Die Gesetze Ḫammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.*

[2] Vgl. *Revue sémitique* 1904 p. 94.

[3] *Revue sém.* l. c. p. 80 seqq.

rechtfertigt ihn aber keinesfalls. Ich werde mich hüten, einem so hochverdienten und scharfsinnigen Forscher in gleichem Ton zu antworten, kann es aber nicht unterlassen, sachlich zu erwidern und dabei zu zeigen, wie wenig derlei heftige Angriffe und hämische Bemerkungen der Wissenschaft und den Gelehrten nützen.

Ich habe in den sprachlichen Exkursen nachgewiesen, daß ,die Wortfolge im Satze bei Ḫammurabi eine feststehende ist: Subjekt, Objekt in Dativ und Akkusativ, abverbielle Bestimmungen des Ortes und der Zeit, wie der Art und Weise und zuletzt das Verbum als Prädikat. Die wesentliche Charakteristik derselben ist, daß das Verbum nicht nur im einfachen Satze, sondern auch in der Satzverbindung und dem Satzgefüge immer ans Ende gestellt wird.'

Diese Tatsache bestreitet Halévy nicht, sie war auch früher nicht bekannt, da Ḫammurabi erst im vorigen Jahre veröffentlicht worden ist. So konsequent zeigt sich auch diese Erscheinung in andern Texten nicht oder ist wenigstens bis jetzt in diesem Umfange nicht beobachtet worden. Ich habe diese Wahrnehmung auch nicht als eine ,grande découverte' ausgegeben und nur hinzugefügt (S. 258): ,Diese Wortfolge, welche von der sonst in den semitischen Sprachen üblichen abweicht und oft gerade auf den Kopf gestellt zu sein scheint, muß eine Ursache haben, sie muß durch die Syntax einer anderen Sprache — und wir können ruhig für das x das Sumerische setzen — beeinflußt worden sein.

Damit habe ich weder die Prätention erhoben, das Sumerische entdeckt, noch dessen Existenz bewiesen zu haben, sondern die Existenz desselben einfach vorausgesetzt, indem ich nach bestem Wissen und Gewissen mich der Meinung der meisten Keilschriftforscher, daß das Sumerische eine Sprache und nicht eine künstliche ideographische Schrift sei, angeschlossen habe. Es lag daher auch gar kein Grund vor, nochmals die ganze sumerische Frage in all ihren Einzelheiten zu diskutieren und schon Bekanntes zu wiederholen.

Worauf es ankommt, ist dies: Ist Halévy im Stande, die syntaktischen Abweichungen durch seine These der hieratischen Schrift zu erklären oder nicht? — Er macht nicht den geringsten Versuch

es zu tun und sagt einfach, die ideographische Schrift richte sich nach dem babylonisch-assyrischen Texte. Aber warum hat die Sprache bei Ḫammurabi und in anderen alten Texten eine andere, unsemitische Syntax? Darüber erfahren wir nichts. Es ist übrigens unrichtig, daß das Sumerische syntaktisch durchaus mit dem Babylonischen übereinstimme, in gewissen Dingen läßt sich eine Sprache absolut nicht vergewaltigen, wenn sie nicht vollkommen depraviert wird, und nur durch einen circulus vitiosus konnte Halévy zu diesem Schlusse gelangen, indem er sagte: es ist eine künstliche Schrift und die Umstellung ist eben das Künstliche daran. Erklärt man es aber für eine Sprache, so ist die Umstellung sehr wesentlicher Natur und weicht syntaktisch auch stark vom Babylonisch-Assyrischen ab.[1]

Das Sumerische hat nicht alle semitischen Sprachen beeinflußt, sondern zunächst das Babylonische. Wie hoch die sumerische Kultur war, weiß ich nicht, aber die Schrift und manches andere haben die Babylonier von den Sumeriern übernommen und die königlichen Schreiber waren in der ersten Zeit gewiß Sumerier, bis sie nach und nach mit den Babyloniern verschmolzen und das semitische Wesen und die semitische Sprache die Oberhand gewonnen haben. Woher die ‚Gesetze' stammen, ob sie semitischen Ursprunges sind, oder ob sie zum Teil auch von den Sumeriern herübergenommen wurden, können wir auf Grund des vorliegenden Materials mit Sicherheit nicht entscheiden. Ich halte es für wahrscheinlich, daß darin altsemitisches Recht zum Ausdruck kommt, daß es aber von sumerischen Schreibern oder mindestens in sumerischer Schrift zuerst niedergeschrieben war, daher die unsemitische Syntax, die sich in Gesetzen und juristischen Dokumenten am längsten und reinsten erhalten hat. Ähnliche Erscheinungen findet man überall in der Geschichte: bei den Eroberungen der Araber, bei dem Einfall der Normanen etc., daß sich Völker miteinander vermischen und sich zu einer Einheit

[1] Indem ich diese Bemerkung niederschreibe, fürchte ich, daß ich damit die Schleusen der sumerischen Sintflut öffne, wozu ich nicht die geringste Lust verspüre. Ich erkläre daher, daß dies auch von andern schon gesagt worden ist und ich damit nichts Neues sage.

amalgamieren. Will jemand behaupten, daß den Sumeriern, die ja in den Babyloniern und Semiten aufgegangen sind, ein größerer Anteil an den Gesetzen zusteht, so wird er es ebensowenig, wie man ihm das Gegenteil wird beweisen können. Mit dem *aut* — *aut* ist im Leben so wenig wie in der Wissenschaft etwas anzurichten. Halévy wird mich nicht in Verlegenheit bringen, und ich werde, von historischen Dokumenten gezwungen, auch zugeben, daß die Abramiden aus einer Mischung von Semiten und Sumeriern hervorgegangen sind.

Ich habe darauf hingewiesen, daß das Deutsche in vielen Fällen, im Gegensatze zum Romanischen und Slavischen, ebenfalls gern das Verbum an das Ende des Satzes stelle und Objekte etc. dem Verbum vorangehen und dabei bemerkt, daß ich von Germanisten hierfür eine passende Erklärung nicht erhalten habe. Halévy hat es für angemessen gefunden, darüber folgendes zu sagen (l. c. S. 81):

Je m'étonne d'abord que M. Müller n'ait pas profité de sa découverte pour résoudre l'énigme de la syntaxe allemande, si différente de la construction des langues romanes et slaves et ressemblant dans les grandes lignes à celle du sumérien. Il devait aussi conclure que, pendant leurs migrations préhistoriques, les Germains ont reçu ce legs de la part des merveilleux initiateurs de la civilisation euphratique. Il pouvait même invoquer là-dessus l'autorité de M. J. Oppert qui soutient depuis longtemps que le peuple des Guti, voisin de la Babylonie, était l'ancêtre des Goths. La thèse du savant viennois a manqué d'ampleur!

Was nun die Zusammenstellung von *u* (*ša*) = ass. *ma* betrifft, so habe ich dafür mehr als eine ganze Seite aus einem alten Werke Paul Haupts aus dem Jahre 1879 wörtlich unter Anführung des Verfassers und des Buches zitiert. Wenn also Halévy dazu sagt (p. 83): ‚Ajoutons seulement que la préfixation indue du sum. *u* (*ša*) = ass. *ma* postfixée, m'a déjà servi de preuve en 1883 pour soutenir ma thèse anti-sumérienne et n'avait pas besoin d'être de nouveau découverte en 1903', so ist das mehr als ungerecht!

Und was habe ich mit der Stelle aus Paul Haupt bewiesen oder beweisen wollen? — Das Gegenteil von dem, was Halévy behauptet und noch etwas anderes, daß *ma* nicht ‚und' bedeutet, sondern ‚nachdem, indem, sobald' etc., und merkwürdiger Weise kann sich

auch Halévy dem Eindruck meiner Beweiskraft nicht entziehen und sagt ausdrücklich (p. 84): la recherche à préciser le sens de la particule *ma* dont le résultat est vraisemblable. Diese Untersuchung faßt etwa sieben Seiten und bildet also auch nach der Ansicht Halévy's ein Licht ‚im Schatten'.

Gegen die Behauptung, daß babylonischer Einfluß auf das Buch Daniel (160 v. Ch.) wenig zulässig erscheint, möchte ich auf S. 260 Anm. 2 verweisen. — Wenn aramäische Inschriften aus der Zeit des Xerxes und Darius Nothus dieselbe Syntax zeigen, was ich jetzt nicht untersuchen kann, so würde dies nur für meine These sprechen. Daß im Hebräischen vereinzelt ähnliche Konstruktionen vorkommen, zum Teil bei Dichtern oder um gewisse Satzteile hervorzuheben, ist so selbstverständlich wie möglich und sollte billiger Weise von einem Gelehrten vom Range Halévy's gar nicht geltend gemacht werden.

Wenn mir ferner Herr Halévy den Rat erteilt, den Abschnitt der Syntax in der ausgezeichneten syrischen Grammatik Nöldeke's zu lesen, so bin ich ihm dafür sehr dankbar!

Nun hat aber Halévy (ich will einmal in seinem Tone sprechen) eine große Entdeckung gemacht, indem er in Bezug auf die verkehrte Wortfolge sagt: ‚Le guèèz et l'amharique sont allés plus loin dans cette voie' — in der Tat ein sehr wichtiger Einwand für jemand, der mein Buch nicht zur Hand hat. Wer aber mein Buch auf S. 260 aufschlägt, wird dort Anm. 1, folgendes lesen: ‚Allerdings wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den letzten Ausläufern der südsemitischen Sprachen, im Äthiopischen und Amharischen, aber auch dort war fremder, und zwar chamitischer Einfluß vorhanden, was von mir zuerst erkannt und ausgesprochen worden ist. Vgl. Kuhn's *Litteraturblatt* Bd. I, S. 434 ff. (1884)[1] und meine *Epigra-*

[1] Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der analogen Erscheinung für die Beurteilung der Wortfolge im Ḫammurabi halte ich es für angemessen, hier die wesentlichen Stellen aus den Kuhn'schen Zeitschriften mitzuteilen. Nach Anführung einer Stelle aus Praetorius' *Amharischer Grammatik*: ‚Alles, was wir aus den übrigen semitischen Sprachen als Prinzip der semitischen Syntax erkannt zu haben glauben, befindet sich im Amharischen nicht bloß in völliger Auflösung, sondern ist zum Teil in das Gegenteil umgeschlagen', heißt es dort: Wir finden den Schlüssel hier-

phische Denkmäler aus Abessinien S. 72.' Ich stehe hierin durchaus nicht allein: Nöldeke, *Die semitischen Sprachen* (1. Aufl. 1887, S. 59; 2. Aufl. 1899, S. 74) erklärt die Syntax des Amharischen durch den Einfluß der Agausprachen, ebenso stimmt Praetorius in *ZDMG.* 43, 317 (1889) dieser Auffassung bei.

Wie Halévy diese Tatsache für sich und gegen mich anführen konnte, ist mir nicht recht verständlich.

Die Stelle (S. 259 ff.): ,daraus erklärt sich ferner die Tatsache, daß der Unterschied der Kehllaute ganz verschwunden ist' hat Halévy mißverstanden. Das Wort ,daraus' bezieht sich auf ,den Einfluß der fremden Sprache'. In Babylon wechselten und fluktuierten die Konsonanten, welche dem Semitischen eigentümlich sind, sie sind aber später durch frische semitische Zuflüsse in Assyrien stabilisiert worden. Dagegen konnten die einmal verwischten Hauchlaute nicht wieder aufleben.

Über meine Etymologien möchte ich mit Halévy nicht streiten, wir stehen da Mann gegen Mann und ich darf mir in etymologischen Fragen vielleicht so viel zutrauen als Halévy!

---

zu in der Syntax der chamitischen Sprachen, und das Bilin als der kräftigste und unversehrteste Repräsentant der Agausprachen liefert uns eine große Reihe von Belegen für diese Behauptung. Die Syntax zeigt uns dasselbe im Satze, was wir schon in der Wortbildung beobachten konnten, die völlige Umstellung der Begriffe im Verhältnisse zu den semitischen Sprachen. Das Pronominalsuffix wird im Bilin ein Präfix. Der Genetiv und der abhängige Satz werden dem determinierten Element, dem Substantiv, vorangestellt, ganz wie im Amharischen und im Gegensatz zu den altsemitischen Sprachen, so z. B.: *kŭ dān* dein Bruder, *ku žān adarā* Herr deiner Brüder, *was-á adará* der Herr (Besitzer) der Kühe. Beispiele von der Voranstellung des abhängigen Satzes sind auf jeder Seite zu finden. Hier nur ein Beispiel 145, 27: *wurá quālin? wanqaró yúgulā sim* Was soll ich sehen? fragte sie der König. Im Semitischen müßte es heißen: Da fragte sie der König: Was soll ich sehen? etc. Das Verbum wird an das Ende gestellt wie im Amharischen, nicht an die Spitze wie im Altsemitischen.

Nicht ein Ausfluß dieses syntaktischen Charakters der Sprache, sondern umgekehrt eine Voraussetzung desselben ist die schon oben berührte Nachstellung von Postposition und Konjunktion eine Erscheinung, welche Praetorius auch im Amharischen als charakteristisch bezeichnet. . . . . Da wir schon im Altäthiopischen diesen Umwandlungsprozeß beginnen sehen, so liegt nichts näher, als anzunehmen, daß dieselben Elemente ihren zersetzenden Einfluß schon in sehr alter Zeit zu üben begonnen haben.

Eine Fabel Kṣemendras.

Von

Johannes Hertel.

Kṣemendra Bṛh. M. XVI, 518 ff. (v. MAṄK. III, 81 ff.) hat eine Erzählung, die allen anderen Fassungen des Pañcatantra fehlt, außer der Fassung Pūrṇabhadras. Vgl. BENFEY I, S. 246 ff., v. MAṄK. S. XLIX. Dieselbe Erzählung gibt BENFEY in der Übersetzung nach Śukasaptati 64. Bei SCHMIDT findet sie sich im t. simpl. dieser Sammlung als Nr. 66 (Mar. 63), während sie in den anderen Fassungen inkl. Galanos nicht vorhanden ist. Der Text Kṣemendras lautet nach der Kāvyamāla-Ausgabe:

वृद्धवाक्यं हितं राज्ञा श्रोतव्यं तत्त्वया सदा ।
श्रूयते हंसनिचयो वृद्धवाक्येन रक्षितः ॥ ५१८ ॥
हंसानामधिपः पूर्वं क्षीरोदो नाम शाल्मलौ ।
उवास तमुवाचार्थं स भृत्यो वृद्धसारसः ॥ ५१९ ॥
व्याधेरुप्तमिदं बीजं विनाशाय कुलस्य नः ।
निरस्यतां तदित्याह कश्चिच्छुश्राव [so!] नो वचः ॥ ५२० ॥
ततः कालेन वृद्धेषु [!] हंसेषु खगजीविभिः ।
वृद्धहंसोऽब्रवीदत्र तिष्ठन्तु छतकं मृताः ॥ ५२१ ॥
तथेति निश्चितैस्तैस्तु जालादुद्धृत्य धीवराः ।
राशीभूतान्खगांश्चक्रुरुड्डीय प्रययुश्च ते ॥ ५२२ ॥

इति हंसाख्यायिका ॥ ३२ ॥

Die Herausgeber vermerken aus ihrer Hs. ख zu 519 *d* die Variante **वृद्धवायसः**. v. MAṄKOWSKIS Hs. liest in 519 *b* **शाल्मलौ**, in *c* **उवाचार्थे**, in 520 *d* richtig **कश्चिच्छुश्राव**, in 521 *a* richtig **बद्धेषु**, in *c* **तिष्ठेति**.

Ferner bringt v. MAṄKOWSKI folgende Änderungen in seinem Texte an. Er liest in 519 *cd*: **तमुवाचाथ सङ्गृत्यो**, in 520 *c* **तदित्यस्य**, in 521 *d* **तिष्ठेत**, in 522 *a* **निश्चितांस्तांस्तु**. Seine Übersetzung von Str. 519 ff. lautet (S. 57): ‚Auf einem Wollbaume wohnte einst ein Schwanenkönig, namens Kshîroda. Zu ihm sprach sein treuer Diener, ein alter Schwan: Diese Körner haben Jäger hingestreut, um unser Geschlecht zu Grunde zu richten, also weg damit! Aber keiner hörte auf seine Worte. Als hierauf im Verlauf der Zeit die Schwäne von den Jägern gefangen waren, sagte der alte Schwan: Bleibt hier liegen und stellt euch todt. Nachdem die Vögel „ja“ gesagt und sich dazu entschlossen hatten, zogen sie die Jäger aus dem Netze heraus und warfen sie auf einen Haufen; da flogen sie auf und entkamen.‘

Die Korrekturen v. MAṄKOWSKIS will ich hier nicht diskutieren. Den Grund der Übereinstimmung seines Ms. mit denen der indischen Herausgeber kann man jedenfalls nicht gegen ihn ins Feld führen, da eine Vergleichung der beiden Ausgaben zeigt, daß die Handschriften alle auf dasselbe bereits sehr verderbte Original zurückgehen. Dagegen habe ich gegen seine Übersetzung und die daraus gezogene Schlußfolgerung S. XLIX Bedenken, die ich mir hier vorzulegen erlaube. Sie beziehen sich auf den von mir gesperrten Satz.

Zunächst befremdet es, daß in der Übersetzung der Plural ‚Körner‘ steht, während der Text **बीजं** bietet. Sodann bezeichnet **बीज** nicht das zum Futter hingestreute Korn, sondern das Samenkorn. Futterkorn ist **तण्डुल** oder **कण** oder auch **तण्डुलकण**. Endlich heißt **वप्** im eigentlichen Sinne ‚säen‘, während für das Ausstreuen des Futterkorns **स्तॄ** und **विस्तॄ** gebraucht werden. Es ist also 520 *ab* zu übersetzen: ‚Dieser Samen ist von Jägern zum Verderben unserer Familie gesät worden.‘

निरस्यतां im folgenden Pāda übersetzt v. M. mit: ‚Also weg damit!‘ Die Bedeutung würde nach seiner Auffassung sein: ‚Laßt euch nicht verleiten, sie zu verzehren!‘ Nach dem eben Gesagten wird man aber wörtlicher übersetzen: ‚Entfernt ihn.‘

Wenn man nun auch in Betracht ziehen muß, daß Kṣemendra nicht immer den richtigen Ausdruck wählt, wofür er gleich in dem

oben abgedruckten Śloka 522 *b* ein Beispiel liefert, indem er die Vogelsteller als धीवराः bezeichnet, so wird es doch unabweislich sein, die Worte hier in ihrer eigentlichen Bedeutung zu nehmen, wenn diese einen guten Sinn gibt. Und das ist der Fall.

Nach Pūrṇabhadra nämlich (BENFEY II, S. 139; SCHMIDT S. 101) rät ein alter Schwan, den Keimling einer kauśāmbī-Liane (BENFEY: Kausâkhi), der an der Wurzel ihres Nistbaumes aufgeht, zu zerstören. Dies geschieht nicht, die Liane wächst, ein Jäger steigt an ihr empor, legt in den Nestern Schlingen und fängt die *haṃsas* in ihnen. Der Schluß entspricht Kṣemendras Darstellung.

Im Berichte der Śukasaptati wird von einer gesäten oder ohne menschliches Zutun aufgegangenen Pflanze überhaupt nicht gesprochen.

L. v. MAṄKOWSKI stellt infolge seiner von der unsrigen abweichenden Interpretation S. XLIX den Bericht Kṣemendras zu dem der Śukasaptati und meint, die Erzählung von der Schlingpflanze finde sich nur ‚in der Berliner Handschrift', d. h. also bei Pūrṇabhadra. Nach der vorstehenden Darlegung dagegen verhält sich die Sache so, daß Pūrṇabhadra und Kṣemendra die Vorgeschichte mit der aufkeimenden Pflanze haben, also zusammen gegenüber der Śukasaptati eine Rezension vertreten.

Pūrṇabhadras Bericht unterscheidet sich insofern von dem Kṣemendras, daß er nur von einem Jäger spricht und daß in ihm von einem absichtlichen Stecken des Saatkorns nicht die Rede ist. Wenn wir daraus schließen dürften, daß beide Autoren von einander unabhängig einer uns unbekannten Quelle folgen, so würden wir also das बन्धेषु, wie v. MAṄKOWSKI in Str. 521 *a* richtig statt des Bombayer वृन्देषु liest, von den Schlingen verstehen, die die Jäger später in die Nester der *haṃsa* gelegt haben.

Nun ist es aber erweislich, daß Pūrṇabhadra die Fassung Kṣemendras benutzt hat. Einmal nämlich ist es auffällig, daß nur ér von allen ‚Pañcatantra'-Bearbeitern unsere Erzählung neben Kṣemendra hat; sodann führt folgende Überlegung zu diesem Schlusse.

Eine genaue Vergleichung Kṣemendras mit den anderen Fassungen ergibt das Resultat, daß er neben Guṇāḍhya zum mindesten

die kaschmirische Rezension des Pañcatantra gekannt und benutzt hat.[1] Trotzdem findet sich in seinem ganzen Texte keine Strophe, die er herübergenommen hätte. Vielmehr dichtet er überall die Überschriftsstrophen um.

In der Erzählung von der von den Mäusen gefressenen eisernen Wage, die oben S. 298 ff. besprochen ist, stimmen die alten Quellen ziemlich überein. Das Tantrâkhyāyika liest:

तुलां लोहसहस्रस्य खादते यत्र मूषकः ।
गजं तत्र हरेच्छ्येनो दारके कोऽत्र विस्मयः ॥

Fast genau so lesen die Hamburger Hss. des Simplicior, nur daß sie in *b* die wohl ursprüngliche Lesart खादन्ति यत्र मूषकाः bieten. In *b* stellen das S. P. sowie die Hamburger Hss. bei der Wiederholung dieser *ākhyāna*-Strophe im Texte der Erzählung, KIELHORNS Text auch in der Überschrift um: यत्र खादन्ति मूषिकाः. In *c d* liest KIELHORN und genau oder fast genau wie er die Hss. *CEF*[2] des südlichen Pañcatantra राजंस्तत्र हरेच्छ्येनो बालकं नात्र संशयः, während die Hss. *G DAB*[2] des SP. lesen: तत्रैव च हरेच्छ्येनो दारकं कोऽत्र विस्मयः ॥ Aber Somadeva und, da sich bei ihm keinerlei Benutzung einer späteren Pañcatantra-Fassung nachweisen läßt, wohl auch Guṇāḍhya entspricht der Fassung des Tantrākhyāyika und der Hamburger Hss. Som. LX, 247 lautet:

मूषकैर्भक्ष्यते लौही देशे यत्र महातुला ।
तत्र द्विपमपि श्येनो नयेत्किं पुनरर्भकम् ॥

Diese Form hat auch dem Pahlavī-Übersetzer vorgelegen. Vgl. Syr. 31, 12: ,Wo Mäuse hundert Pfund Eisen fressen, da will es nicht viel sagen, wenn auch ein Falke einen Elephanten raubt.' Sym. Seth. (Ath. Ausg.) 34, 11: ,ἔνθα μύες σίδηρον τοσοῦτον ἐσθίουσιν, ἐκεῖσε καὶ ἱέρακες ἐλέφαντας αἴρουσιν.' KEITH-FALC. 60, 7: ,In the land where the mice can eat up *a hundred pounds* of iron, it is no wonder that the eagles carry off *boys.'* Joh. v. Cap. 96, 22: ,Terra cuius mures comedunt *mille libras* ferri dignum est ut eius aves rapiant

[1] Dies wird in der eingehenden Besprechung dieser Rezension, die bald in den *AKSGW.* erscheinen wird, bewiesen werden.

[2] S. *ZDMG.* LVIII, Heft 1.

pueros.‘ Aus der Kombination dieser Fassungen ergibt sich mit Sicherheit die Fassung von H-I und Śār. als die Vorlage derselben.

Wenn wir nun an entsprechender Stelle bei Kṣemendra finden:

यत्र लोहसहस्रस्य भक्षयन्त्याखवस्तुलाम् ।
श्येनः कुञ्जरहृत्तत्र किं चित्रं यदि बालहृत् ॥

so werden wir daraus schließen müssen, daß er, hier unbeeinflußt von anderen Pañcatantra-Fassungen, seine Vorlage insofern etwas freier übersetzt hat als Somadeva, als er für die Verbalformen der beiden letzten Pāda nominale Komposita eingesetzt hat. Nun lautet die Strophe bei Pūrṇabhadra:

तुलां लोहसहस्रस्य यत्र खादन्ति मूषकाः ।
श्येनः कृञ्जरहृत्तत्र किं चित्रं यदि पुत्रहृत् ॥

Sie ist also eine Kombination der Fassung der übrigen Rezensionen und der Kṣemendras, deren letzte beiden Pāda sie fast wörtlich enthält. Da nun die Vorlage Guṇāḍhyas, das südliche Pañcatantra, das Tantrākhyāyika und der textus simplicior die Verbalformen im 3. und 4. Pāda haben, so dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, daß diese im Ur-Pañcatantra an dieser Stelle standen. Andererseits ist oben konstatiert worden, daß Kṣemendra aus keiner späteren Pañcatantra-Fassung Strophen und, ich füge hier hinzu, Strophenteile wörtlich herübergenommen hat, und daß also die Fassung der beiden letzten Pāda sein Eigentum ist. Folglich hat Pūrṇabhadra diese beiden Pāda dem Texte Kṣemendras entlehnt.

Diese Annahme hat durchaus nichts Bedenkliches. Wie Hemacandra im Auftrage des Königs Jayasiṃha,[1] so arbeitete Pūrṇabhadra im Auftrage des Ministers Śrīsoma. Er hat nachweislich außer einer oder mehreren anderen Quellen bestimmt den textus simplicior benutzt, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe. Sein Mäcen wird dafür gesorgt haben, daß ihm möglichst viel ‚Pañcatantra‘-Fassungen

[1] Bühler, Über das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra. A. K. W. A. W. S. 183 (Sonderausgabe S. 15).

zugänglich wurden. So wird wahrscheinlich auch ihm Kaśmīr[1] seine literarischen Schätze zur Benutzung nicht vorenthalten haben. Daß sich darunter Kṣemendras Fassung befand, ist nicht unwahrscheinlich. Das Tantrākhyāyika hat Pūrṇabhadra sicher benutzt.[2]

Schließt man sich dem entwickelten Gedankengang an, so wird man ferner schließen, daß Pūrṇabhadra die Erzählung vom klugen *haṃsa*, die wie gesagt keine andere Pañcatantra-Fassung, außer Kṣemendras Bearbeitung aufweist, dieser entlehnt hat.

Nun ist Kṣemendras Bericht so ungeschickt wie möglich. Str. 520 wird von einem बीज berichtet, das der Familie der *haṃsa* Verderben bringen wird. Das ‚Wie?' verrät uns Kṣemendra nicht; wir erfahren nur in Str. 521, daß die Fesselung der Schwäne damit in ursächlichem Zusammenhange steht. Da nun auch die Fassung der Śukasaptati nichts von einer Schlingpflanze hat, so steht dem weiteren Schlusse nichts im Wege, daß die Erzählung von dieser Schlingpflanze ein Erklärungsversuch Pūrṇabhadras ist.

Ist dies aber der Fall, so werden wir uns nach dem ursprünglichen Sinne der dunklen Kṣemendra-Stelle umzusehen haben. Wir werden zwischen dem Samen und dem Netz, in dem die Vögel gefangen wurden, einen näheren Zusammenhang suchen als der ist, daß dieses Netz mit Hilfe der aus dem Samen entsprossenen Schlingpflanze auf den Baum befördert wird. Ich wüßte nicht, daß sonst von Vogelstellern berichtet würde, daß sie ihre Netze oder Schlingen in Vogelnestern anbringen, und Kṣemendras Text hat nichts davon. Es wird also das बीजं den Samen einer Pflanze bezeichnen, aus der das Material der Netze bereitet wurde, und da liegt es nahe, an das शणं, den Hanf, zu denken, der in Kaśmīr bekanntlich massenhaft vorkommt.

Die Form der Erzählung, wie sie Kṣemendra in seiner Vorlage fand, dürfte also etwa die folgende gewesen sein:

‚Auf einem mächtigen Śālmalī-Baume nistete ein Schwarm von *haṃsa*. Diese sahen eines Tages, wie die Jäger Hanfsamen säeten

[1] BÜHLER a. a. O. [2] Man denke auch an die Vetālap.°-Rezension *f*, von der UHLE nachgewiesen hat, daß sie auf Kṣemendras Bṛh. M. fußt.

und freuten sich darüber, weil sie sich aus den aufgegangenen Pflanzen ein leckeres Mahl versprachen. Ein alter *haṃsa* (oder, nach Hs. ख, eine alte Krähe) aber sagte: „Die aufgegangenen Pflanzen werden unserem Geschlecht zum Verderben gereichen; entfernt also den Samen.“ Aber keiner hörte auf ihn. Als die Pflanzen emporgewachsen waren, kamen die Jäger wieder und bereiteten aus den Stengeln derselben Bindfäden und aus diesen flochten sie Netze und fingen die *haṃsa* darin.‘ Der Schluß ist dann in Śuk., bei Pūrṇ. und Kṣemendra unversehrt bewahrt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir es eigentlich wohl mit der Verarbeitung von zwei Fabeln zu tun haben. Man könnte in der Śukasaptati-Erzählung also eine ursprünglichere Fassung vermuten als in den Pañcatantra-Rezensionen. Da indessen der Verfasser der Śukasaptati die Jaina-Rezensionen gekannt hat und da er im Eingang seines Berichtes wie Pūrṇabhadra ausdrücklich erwähnt, daß das Netz in der Abwesenheit der Vögel gespannt wurde, und da sich aus den Worten प्रदोषागताः पतिताः सर्वेऽपि कथं मुच्यन्ते mit Sicherheit ergibt, daß nach seiner Anschauung die Vögel in der Dunkelheit in das Netz gerieten, das Netz also auf dem Baume gespannt war, so ist es wahrscheinlicher, daß wir in der Śukasaptati, deren Verfasser überall so kurz wie möglich erzählt, eine Kürzung der Fassung Pūrṇabhadras vor uns haben.

Die erste Erzählung findet sich meines Wissens nicht in einer indischen Quelle. Dagegen findet sie sich bei abendländischen Schriftstellern. Schon BENFEY, dem die Fassung Kṣemendras nicht bekannt war, hat aus der, wie wir sahen, umgebildeten Fassung Pūrṇabhadras auf Verwandtschaft mit den griechischen Fassungen und ihren Ausläufern geschlossen, ohne die Entscheidung zu wagen, ob die griechische oder die indische Fassung den Vorrang verdient.

Die ursprüngliche griechische Fassung ist die, daß ein Vogel, die Eule oder die Schwalbe, den anderen Vögeln rät, einen Samen auszurotten, der ihnen zum Verderben gereichen werde. Nach Aes. ed. Halm 417 handelt es sich um die Mistel, nach 105 = Dio Chrysost. XII, § 7 sqq. um die Eiche, auf der die Mistel wachsen würde. Nach

derselben Fabel heißt es dann: Πάλιν δὲ τὸ λίνον τῶν ἀνθρώπων σπειρόντων. ἐκέλευε (die Eule) καὶ τοῦτο ἐκλέγειν τὸ σπέρμα· μὴ γὰρ ἐπ' ἀγαθῷ φυήσεσθαι. Drittens sagt die Eule dann voraus, die Menschen würden aus den Federn der Vögel Geschosse herstellen. Die Vögel glauben der Eule nicht, müssen aber zu ihrem Schaden hinterdrein erfahren, daß sie recht hatte. In der Fabel 417*b* beruft die Schwalbe eine Versammlung der Vögel und rät ihnen in ihrem eigenen Interesse, mit den Menschen Freundschaft zu schließen und in ihren Häusern zu nisten. Τῶν δὲ ὀρνέων τις τὰ ἐναντία τῇ χελιδόνι ἔλεγεν· „ἀλλὰ τὸ σπέρμα τοῦ λίνου μᾶλλον κατεσθίοντες ἀναλίσκωμεν καὶ ἀφανὲς ποιῶμεν, ἵνα μηκέτι ἔχωσι πλέκειν δίκτυα καθ' ἡμῶν.“ Die Schwalbe bleibt bei ihrem Vorsatz und wird geschützt, während die Menschen die anderen Vögel fangen und verzehren. In der Fabel 106 = Dio Chrys. LXXII, § 14 sq., in der sich der Verfasser ausdrücklich auf Aesop beruft (Αἴσωπος ξυνετίθει λόγον τοιοῦτον), kommen die Vögel zur Eule und fordern sie auf, ihren Nistplatz von den menschlichen Wohnungen auf die Bäume zu verlegen. Namentlich wird auf die Eiche, ἄρτι ταυτηνὶ φυομένην, hingewiesen, ἐπειδὰν πρὸς ὥραν ἀφίκηται. Die Eule widerrät, sich auf die Eiche zu setzen ἰξὸν πεφυκότος φέρειν, πτηνοῖς ὄλεθρον. Τὰ δὲ μὴ τῆς ξυμβουλῆς ἀποδέχεσθαι τὴν γλαῦκα· τοὐναντίον δὲ ἔχαιρε τῇ δρυὶ φυομένῃ· ἐπειδὴ δὲ ἱκανὴ ἦν, καθίσαντα ἐπ' αὐτὴν ᾖδεν. Γενομένου δὲ τοῦ ἰξοῦ ῥᾳδίως ἤδη ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἁλισκόμενα μετενόουν καὶ τὴν γλαῦκα ἐθαύμαζον ἐπὶ τῇ ξυμβουλῇ. Und deswegen bewundern die Vögel die Eule und suchen sie auf. Aber die moderne Eule ist nicht mehr so weise wie die alte, sondern gleicht ihr nur äußerlich.

Man sieht, daß alle diese Fabeln erweitert und entstellt sind. Als Kern ergibt sich indessen der Rat, den Leinsamen, der eben gesät wird, zu entfernen, da aus ihm die Netze entstehen würden. Das ist aber die oben aus inneren Gründen für die indische Fabel erschlossene Form.

Döbeln, den 4. Oktober 1903.

Das Baudhāyanasūtra als Quelle des Mahābhārata.

Von

W. Caland.

Im Mahābhārata (XIII, 12) wird die folgende Legende (*itihāsaḥ purātanaḥ*) über die Feindschaft des Indra und Bhaṅgāśvana erzählt:

Es war einmal ein tugendhafter Rājarṣi, Bhaṅgāśvana mit Namen; da er keine Söhne hatte, hielt er das dem Indra verhaßte[1] Agniṣṭutopfer; dieses wird von den Menschen bei Sühnungen (*prāyaścitta*) verrichtet[2] und wenn man Söhne erhalten will.[3] Als Indra dies bemerkte, suchte er eine Gelegenheit, wo der König, der stets sich selbst beherrschte, sich bloß geben würde. Es bot sich ihm keine dar. Nach einiger Zeit aber ging der Fürst auf die Jagd. Da dachte Indra: ‚Hier ist eine Gelegenheit' und verwirrte ihn. Als darauf der Fürst, von Indra verwirrt, nur mit dem Einspänner herumirrte, verlor er gänzlich den Weg und wurde von Hunger und Durst gequält. Ermüdet und durstig, erblickte er da einen lieblichen Teich voll frischen Wassers. Er tränkte seinen Rappen, band ihn an einen Baum und stieg in den Teich hinab; als er aus dem Wasser emporkam, war er aber in ein Weib verwandelt. Das bemerkend, dachte der Fürst beschämt, besorgt und verwirrt von Sinnen: ‚Wie werde ich mein Pferd besteigen können, wie zur Stadt zurückkehren, wie meine hundert Söhne, die ich durch den Agniṣṭut bekommen habe, anreden und

---

[1] Vgl. Verf. *Über das Sūtra des Baudhāyana*, S. 21, N. 2.

[2] So im Ritual des Schw. Yajuṣ und der Chandogas (Pañc. br. XVII. 5. 3).

[3] So im Ritual des Āśvalāyana (śrs. IX. 7. 22): *yo vālaṃprajananaḥ prajāṃ na vindeta so 'gniṣṭutā yajeta.*

meine Frau und meine Untertanen? Sanftheit, Schwäche, Schüchternheit nennen die Weisen Eigenschaften des Weibes; Härte im Kampf und Heldenmut die Tugenden des Mannes. Meine Mannheit ist von mir gewichen, ich bin, ich weiß nicht wie, ein Weib geworden. Wie werde ich in diesem Zustande wieder zu Pferde steigen können?‘ Da wußte der Fürst dennoch mit großer Anstrengung den Wagen zu besteigen und kehrte in die Stadt zurück. Seine Söhne, seine Gattin, seine Diener und Untertanen dachten: ‚Was ist hier geschehen‘ und waren in hohem Grade verwundert. Da sprach der in ein Weib verwandelte König: ‚Zur Jagd war ich gegangen, von starker Truppenmacht umgeben. Umherirrend geriet ich, vom Schicksal getrieben, in einen schrecklichen Wald. Von Durst gequält und außer mir, erblickte ich einen lieblichen, von Vögeln besuchten Teich. Ich begab mich ins Wasser und wurde durch das Schicksal in ein Weib verwandelt.‘ Nachdem er seinen Namen und Familiennamen seinem Weibe und seinen Ministern mitgeteilt, redete er seine Söhne in dieser Weise an: ‚Beherrschet ihr in freundschaftlicher Gesinnung das Reich: ich werde mich in den Wald begeben.‘ Nachdem er seine hundert Söhne so angeredet, ging er in den Wald. Da kam sie an eine Einsiedelei und gelangte zu einem Büßer. Bei diesem Büßer bekam sie in der Einsiedelei hundert Söhne. Da (ging sie) mit allen diesen Söhnen (in die Stadt zurück und) sprach zu ihren früheren Söhnen: ‚Ihr seid meine Söhne, die ich als Mann bekam, diese hier bekam ich als Weib, beherrschet nun alle zusammen als Brüder das Reich.‘ Als Indra sah, daß sie einträchtig als Brüder die Regierung führten, dachte er erzürnt: ‚Einen Dienst habe ich dem Rājarṣi erwiesen, nicht ein Leid ihm zugefügt.‘ Da nahm er die Gestalt eines Brahmanen an, ging zur Stadt und entzweite die Königsöhne (indem er sagte): ‚Sogar zwischen Brüdern, die eines Vaters Kinder sind, herrscht kein brüderliches Verhältnis: Um die Oberherrschaft stritten sich die Söhne des Kaśyapa, die Götter und die Asuras; ihr seid Kinder des Bhaṅgāśvana und jene anderen sind Söhne eines Büßers. Kaśyapas Söhne sind sowohl die Götter wie die Asuras. Ihr väterliches Reich wird durch die Söhne des Büßers beherrscht.‘ Da entzweiten sich die

Fürstensöhne und fällten einander im Kampfe. Als die Büßerin das vernahm, fing sie schmerzlich zu jammern an. Da kam Indra in Brahmanengestalt zu ihr und fragte: ‚Durch welches Leid getroffen, jammerst du, o Schöne?‘ Als das Weib den Brahmanen erblickte, klagte sie: ‚Getötet sind infolge des Schicksals meine zweihundert Söhne. Früher war ich ein König, o Brahmane; da erhielt ich meine ersten hundert wohlgestalteten Söhne. Einst auf die Jagd gegangen, irrte ich in einem dichten Walde herum; als ich da in einen Teich hinabgestiegen war, wurde ich in ein Weib verwandelt. Dann übergab ich meinen Söhnen die Herrschaft und begab mich in den Wald. Als Weib bekam ich von einem Büßer in dessen Einsiedelei noch hundert Söhne und brachte sie in die Stadt. Die sind nun in Kampf geraten, o Zweimalgeborener; deshalb trauere ich, durch das Schicksal hart mitgenommen.‘ Als Indra sie betrübt sah, sprach er das grausame Wort: ‚Vorher hast du, o Hehre, mich tüchtig geärgert, als du den dem Indra verhaßten Agniṣṭut darbrachtest, ohne mich herbeizurufen, der ich doch den Vorrang einnehme. Ich bin Indra, du Törichte, von mir ist jene Fehde veranlaßt.‘ Als der Rājarṣi den Indra erkannt hatte, fiel er ihm zu Fuss: ‚Sei mir gnädig, o mächtiger Gott; ich brachte jenes Opfer dar, da ich mir Söhne wünschte, also verzeihe mir.‘ Durch seinen Fußfall zufriedengestellt, gewährte Indra ihm einen Wunsch: ‚Welche von diesen Söhnen wünschest du, daß sie leben sollen? Das verkünde mir: diejenigen, die du als Weib geboren oder die, die du als Mann bekommen?‘ Ehrerbietig gab die Büßerin dem Indra zur Antwort: ‚Es sollen die leben, welche ich als Weib geboren, o Indra!‘ Verwundert fragte nun Indra das Weib wieder: ‚Wie kommt es, daß dir die Söhne, die du als Mann bekommen, nicht teurer sind und daß du größere Liebe zu diesen hegst, die du als Weib geboren? Davon wünsche ich den Grund zu hören. Wolle mir das sagen.‘ (Die Frau:) ‚Das Weib hat größere Liebe, nicht also der Mann; deshalb sollen mir die leben, welchen ich als Weib das Leben gab.‘ Durch diese Antwort zufriedengestellt, sprach Indra zu ihr: ‚Alle deine Söhne sollen leben, du Wahrhafte, und du wähle, was du willst: ob du ein Mann oder ein Weib zu sein wünschest‘. (Die Frau:) ‚Weib

zu sein wünsche ich, Indra, nicht Mann.' Da sprach wieder der Gott: ,Wie ist es, daß du Weib zu sein begehrst und das Mannsein aufgibst?' Also angeredet, entgegnete der in ein Weib verwandelte Fürst: ,Größer ist immer der Genuß des Weibes beim Zusammensein mit dem Manne, deshalb erwähle ich mir Weib zu sein. Größere Lust habe ich als Weib empfunden, das versichere ich dir: im Weibsein finde ich Vergnügen. Laß uns gehen, o mächtiger Gott!' Nachdem Indra ihr ,So sei es!' zugesagt und sich bei ihr verabschiedet hatte, ging er zum Himmel zurück.

Ohne Zweifel beruht diese Legende auf derselben Überlieferung, die uns das Baudhāyanasūtra in einfacherer Version bewahrt hat, und die von mir in meiner Abhandlung über das rituelle Sūtra des Baudhāyana mitgeteilt worden ist. Dort lautet sie: „Dieses Opfer (den Agniṣṭut) hatte einst Ṛtuparṇa, der Sohn des Bhaṅgāśvina,[1] der König der Śaphāla, verrichtet. Als er es abgehalten hatte, ging er auf die Jagd. Indra, ihn bemerkend, dachte: ,Ich gebe es dir heim, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast'. Als nun jener, erhitzt und schwitzend (von der Jagd nämlich) ins Wasser hinabgestiegen war, verwandelte Indra ihn hier in ein Weib. Dieses trug jetzt den Namen Sudevalā. Als Weib beherrschte er dasselbe Reich und bekam auch als Weib Söhne. Unter diesen nun stiftete Indra Händel (d. h. unter den Söhnen, die er als Ṛtuparṇa und die er später als Sudevalā bekommen hatte). Da lagen sie nun leblos da und Sudevalā saß weinend zwischen den beiden Gruppen von Söhnen. Da kam Indra herbei, er näherte sich ihr und sagte: ,Sudevalā!' ,(Was), Herr?' erwiderte jene. ,Gefällt dir dieses?' fragte Indra. ,Wie sollte es mir gefallen?' — ,Nun, ebenso mißfiel es mir, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast; aber wähle dir, welche Söhne dir leben sollen?' Jene antwortete: ,Diejenigen, o Herr, die ich als Weib bekommen habe.' — Deshalb sagt man: ,dem Weibe (d. h. der Mutter) sind die Söhne am teuersten'."

Neu hinzugekommen in der Version des Mahābhārata ist die Erörterung, ob das Weib oder der Mann größeren Liebesgenuß em-

[1] Zum Namen vgl. jetzt auch *ZDMG*. LVII.

pfindet. Dieser Punkt kann aber vom Dichter selbst aus dem gegebenen Thema entwickelt sein. Übrigens erinnere ich an die ähnliche Geschichte des Teiresias: Θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή, πάλιν δὲ τοὺς αὐτοὺς ὄφεις παρατηρήσας συνουσιάζοντας ἐγένετο ἀνήρ. διόπερ Ἥρα καὶ Ζεὺς ἀμφισβητοῦντες πότερον τὰς γυναῖκας ἢ τοὺς ἄνδρας ἥδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι, τοῦτον ἀνέκριναν. ὁ δὲ ἔφη δέκα μοιρῶν περὶ τὰς συνουσίας οὐσῶν τὴν μὲν μίαν ἄνδρας ἥδεσθαι, τὰς δὲ ἐννέα γυναῖκας. ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ μαντικὴν ἔδωκεν (Apoll. bibl. III. 6, 7, vgl. Ov. Metam. III. 316—339.)[1]

Utrecht, 25. Okt. 1903.

---

[1] Schon von Hesiod war die Legende behandelt. Von ihm sollen die Verse herrühren:

οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δέκα δ᾽ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

NOTE. Zu spät erfahre ich, daß WINTERNITZ in dieser *Zeitschrift* schon die Version dieser Legende nach Baudhāyana mit der im Mahābhārata vorliegenden verglichen hat.

Anzeigen.

Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school.* — Leiden (E. J. Brill) 1903; xv + 396 S. 8°.

An Kompendien des ,Muhammedanischen Rechtes' leiden wir keinen Mangel. Seitdem Mouradgea d'Ohsson (1788) durch seine dem ,Tableau général de l'Empire Othoman' einverleibte Analyse des *Multakâ al-abhur* das Gesetzwesen des Islam in den Kenntniskreis des europäischen Publikums eingeführt hat, sind zumeist in Ländern, für deren Regierung und Beamtenwelt das Gesetz des Islam aus dem Gesichtspunkt der Verwaltung und Rechtspflege in ihren muhammedanischen Provinzen und Kolonien auch praktische Bedeutung hat, Darstellungen desselben in europäischen Sprachen entstanden. Diese Litteraturprodukte haben sich von den Forschungen und Resultaten, die unsere Wissenschaft in der Erkenntnis des Wesens der muhammedanischen Gesetzkunde und in der kritischen Würdigung ihrer Quellen zutage gefördert hat, lange Zeit abseits gehalten.[1] Man hat dabei zuweilen die primitivsten philologischen Vorbedingungen, um des kritischen Studiums der ersten Quellen ganz zu geschweigen, vor der allerdings in hohem Maße förderlichen praktischen Kenntnis von Land und Leuten in den Hintergrund gestellt. ,Pour l'étude des lois d'un pays l'expérience des lieux

[1] Vgl. das Urteil von Snouck Hurgronje in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1898: ,Le droit musulman' (*Revue de l'Histoire des Religions* xxvii, 1).

et des faits est un privilège bien plus efficace que l'érudition et la science de la langue arabe' hat WORMS im Jahre 1842 in seinen ,Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans' als Grundsatz ausgesprochen.

In neuester Zeit hat die Litteratur dieser Wissenschaft, soweit sie die dogmatische Darstellung des muhammedanischen Gesetzes zum Gegenstand hat, allerdings manche gute Leistung, sowohl über einzelne Kapitel, als auch über umfassende Gebiete — hier neuestens das Buch von SACHAU — aufzuweisen. Wenig Fortschritt zeigt sich aber in der Lösung der Aufgabe, durch anleitende Werke in das Wesen des Gesetzes historisch einzuführen, zum Verständnis desselben anzuleiten, im allgemeinen die leitenden Gesichtspunkte zu erörtern, und im einzelnen die historische Entwickelung aufzuweisen.

Der Dispens von der Zugrundelegung der alten Dokumente wurde auch in anderer Richtung in Anspruch genommen, indem juristische Gelehrte, die aus Übersetzungen ganz sekundärer Kompendien der muhammedanischen Gesetzkodifikation geschöpften Daten, ohne Berücksichtigung der nur aus historisch-kritischer Betrachtung der Quellen zu erschließenden Entwickelung der Institutionen, als zuverlässiges Material für rechtshistorische und -vergleichende Darstellungen verwenden. Die auf die Quellenlitteratur angewandte kritische Analyse wurde einfach als in juristischer Beziehung unzuständig ignoriert. Als erfreuliche Ausnahme kann auch hier eine Erscheinung aus neuester Zeit erwähnt werden; ein Zeichen der Bestrebung, der Methode und den Resultaten der Forschungen über die Kritik der islamischen Gesetzquellen in der Darstellung der Rechtsgeschichte gebührende Beachtung zu widmen, sie sogar als fruchtbar zu erweisen für die kritische Betrachtung der Rechtsquellen auf anderen Gebieten. Solche Würdigung hat den islamischen Studien der Professor der Rechtsgeschichte an der Universität zu Lyon, EDOUARD LAMBERT angedeihen lassen in seinen Werken: *La tradition romaine sur la succession des formes du testament devant l'histoire comparative* (Paris 1901, und *La fonction du droit comparé.* I. Bd. (Paris 1903) 279—389.

Der wissenschaftliche Umschwung in der Betrachtung der gesetzlichen Institutionen des Islam und ihrer historischen Würdigung ist zum vorwiegenden Teile den seit 1882 auf diesem Gebiet veröffentlichten Schriften von C. SNOUCK HURGRONJE zu verdanken. Teils in begründenden und ausführenden, teils in kritischen Studien hat er eine aus der geschichtlichen Beurteilung der gegebenen Erscheinungen ausgehende Auffassung des Gesetzwesens im Islam geschaffen und die wissenschaftlichen Gesichtspunkte seiner Behandlung ausgesteckt. Es ist dies nicht die Gelegenheit, die zahlreichen Arbeiten zu verzeichnen, in denen SNOUCK die Resultate seiner Methode in positiver Darstellung seiner eigenen Anschauungsweise und in kritischer Zurechtweisung der immer wieder an den Tag tretenden verjährten Irrtümer, dargelegt hat. Wir müssen voraussetzen, daß sie den Orientalisten nicht unbekannt sein dürfen. Die wichtigsten sind von Kapitel zu Kapitel im litterarischen Apparat des hier zur Anzeige kommenden Werkes des Herrn JUYNBOLL angegeben, in welchem die Gesamtdarstellung der muhammedanischen Gesetzkunde zu allererst unter vorwiegender Wirkung jener bahnbrechenden Studien versucht wird.

Dieser Einfluß, zu welchem sich der Verf. in seiner Vorrede dankbar bekennt, macht sich gleich im ersten Hauptstück in befriedigender Weise fühlbar, wo der Verf. die einleitenden Grundbegriffe, die Lehre von den Gesetzquellen erörtert. Hier erhalten wir nun endlich in einem Handbuch der islamischen Gesetzkunde die richtige Kennzeichnung des Wesens, des Geltungskreises und der Wirkungen der in den Bereich des *ʿilm al-uṣûl* gehörigen Prinzipien, die historischen Gesichtspunkte für ihre Entwicklung, ihre Stellung in der Schultheorie und in der wirklichen Praxis sowie die korrekten Definitionen der jene Gesichtspunkte fixierenden Terminologie. Auf dieser guten Basis hat der Verf. hernach die einzelnen Kapitel der *furûʿ* aufgebaut, in denen mit nicht weniger Schutt aufzuräumen war, als in den Erörterungen über die *uṣûl*. Es war nicht seine Absicht, ein das ganze Gebiet der Gesetzkunde deckendes System zu bieten, sondern — wie er in seiner Vorrede seinen Kreis selbst umschreibt — ‚eine bündige Übersicht jener Teile

des muhammedanischen Gesetzes, die für die Muslimen und mit ihnen in Berührung stehende Europäer in praktischer Beziehung die meiste Wichtigkeit besitzen'. In diesem Sinne erörtert der Verf. den Ritus und den Kultus, das Familienrecht (einschließend das Erbrecht), das Vermögens- und Handelsrecht, die Prinzipien der Rechtspflege nebst den Grundzügen des Strafrechts, die politische Organisation der muslimischen Gemeinde und ihr Verhältnis zu den Bekennern anderer Religionen; also vorwiegend jene Kapitel, deren Kenntnis hervorragendes kulturwissenschaftliches Interesse bietet. Entsprechend dieser Tendenz des Buches hat der Verf. sein Material nicht in Form trockenen Paragraphenwerkes in dogmatischer Weise vorgeführt, sondern das Wesen und die Bedeutung der Institutionen sowie die Modalitäten ihrer Erscheinungen auf Grund ihrer geschichtlichen Entwickelung in lebendig anregender Darstellung zur Anschauung gebracht. Nicht um den Verf. einer Unterlassung zu zeihen, — in einer ‚Anleitung' konnten ja die Details unmöglich erschöpft werden — wollen wir bemerken, daß es wohl auch von Nutzen gewesen wäre, bei Gelegenheit der nach der Überlieferung auf den 'Omarbund عهد عُمَر zurückgeführten Ausnahmsgesetze für Andersgläubige (S. 344 ff.) dem Leser noch mehreres über die geschichtliche Entwickelung dieser Beschränkungen im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der hierarchischen Gesichtspunkte in der Regierung mitzuteilen (vgl. *ZDMG.* XXXVIII, 674); auch über die Schicksale des Weinverbotes in den verschiedenen maḏâhib hätten wir eine etwas weitere Ausführung der knappen Andeutung S. 174, Anm. 1 für wünschenswert gehalten. Zu der Angabe des Verf.'s (S. 79) über die Veränderung des Chuṭba-Ritus (Ch. vor dem ṣalât) ist hervorzuheben, daß diese Veränderung wahrscheinlich eine omajjadische Einrichtung ist, als deren Urheber bald Mu'âwija (Ja'kûbî ed. HOUTSMA II, 265, 10), bald erst Merwân I. (Tirmiḏî II 26, 13) bezeichnet wird.

Mit der Entwickelung der religiösen und staatsrechtlichen Anschauungen verändert sich zuweilen auch Bedeutung und Inhalt eines alten Terminus. Die Folge solcher Entwickelung ist auch die spontane Umwertung, welche die Bedeutung der Benennung des Cha-

lifen als خليفة الله (S. 328, 22) erfährt. Aus dem ‚nach Gottes Ordnung eingesetzten Chalifen‘ wird für das gemeine Verständnis der ‚Chalife (Stellvertreter) Gottes‘ (vgl. *Revue de l'Histoire des Religions* xxxv, 33 ff.).

Der Verf. hat bei der auf die grossen Momente gerichteten Tendenz seines Buches die Institutionen des Islam in ihrer allgemeinen historischen Bedeutung ins Auge gefaßt; in den Einzelheiten mußte er sich entschließen, aus den divergierenden Gesetzschulen besonders eine als Ausgangspunkt zu nehmen (vgl. Snouck, *ZDMG.* liii, 130). Es ist sehr begreiflich, daß ihm in praktischer Beziehung zunächst die holländischen Interessen an den islamischen Dingen nahe lagen, was auch darin zur Betätigung kömmt, daß er großes Gewicht darauf legt, neben den arabischen auch die im Islam der niederländischen Kolonien gebräuchlichen Termini, beziehungsweise die lautlich veränderte Form, die der arabische Terminus in seiner dortigen Aneignung erfahren hat, sowie im allgemeinen die in jenen Gebieten herrschende Gestaltung der im Buche erörterten Einzelerscheinungen hervortreten zu lassen. Aus diesem Gesichtspunkt war es für ihn am natürlichsten, unter den verschiedenen maḏâhib des historischen Islam[1] die schâfi'itische Richtung als Ausgangspunkt zu nehmen und nur bei wichtigeren Dingen die Divergenz in den anderen lebenden Schulen zu berücksichtigen. Die Zulassung des *istiṣḥâb* hat der Verf. (S. 370 unten) in zu absoluter Weise auf die schâfi'itische Schule beschränkt, der dies Prinzip freilich am meisten charakteristisch ist. Es wird auch in der ḥanefitischen Theorie zugelassen; freilich mit der wesentlichen Einschränkung, daß diese Präsumtion nur in Fällen angewendet werden darf, wenn durch die Anwendung derselben die Zurückweisung eines zweifelhaften Rechtsanspruches erfolgt, nicht aber wenn dadurch eine Zuerkennung bewirkt würde: حجّة للدفع لا للاثبات. Darüber ausführlicher in der Abhandlung über *istiṣḥâb* in *WZKM.* i 228 ff., die in den Litteraturnachweisen übersehen ist.

[1] Ihre geographischen Gebiete sind S. 31—32 präzisiert. Unterägypten (S. 32, 18) ist jedoch nach dem, was Martin Hartmann in der *Orient. Litteraturzeitung* 1895 col. 111 ff. über die große Verbreitung des mâlikitischen Ritus auf diesem Gebiete mitgeteilt hat, aus demselben nicht auszuschließen.

Es ist bei dem Zweck, den der Verf. mit diesem Werke zu erreichen wünscht, nur zu billigen, daß er sich nicht, wie dies in solchen Handbüchern bisher geschehen ist, in unbedeutende kasuistische Einzelheiten verloren, vielmehr bei der Auswahl der behandelten Details die strenge Rücksicht auf den charakteristischen Wert und die praktische Bedeutung derselben ins Auge gefaßt hat. Die aufgenommenen Einzelheiten sind, soweit man dies nach angestellten Proben an maßgebenden Punkten beurteilen kann, in vertrauenswürdig sicherer Weise bestimmt. Aus dem Kreise, den ich speziell geprüft habe, würde ich jedoch bei Anm. 1 auf S. 111, bei Vergleichung mit Nihâjat al-ṭâlibîn i, 273 ult. ein Fragezeichen machen. Hingegen hielte ich es für charakteristisch, bei derselben Gelegenheit (Zahl und Qualität der Zeugen der Neumondbeobachtung) eine Einzelheit besonders hinzuzufügen, die auch in anderen Handbüchern des muhammedanischen Gesetzes übergangen zu werden pflegt: daß im Unterschied von dem Brauche, für die Festsetzung des Ramaḍânbeginnes die Aussage eines einzigen Neumondszeugen als giltig anzuerkennen, für die Bestimmung des Ausganges des Fastenmonates, oder besser zur Konstatierung des Beginnes des Śauwâl die Übereinstimmung aller Schulen (nur Abû Ṯaur wird als Ausnahme genannt) zwei vollgiltige Neumondzeugen gefordert werden (Tirmiḏî i 134 ولم يختلف اهل العلم فى الافطار انّه لا يُقْبَل فيه الّا شهادة رَجُلَيْن Zarkânî, Muwaṭṭâ ii 85 unten ولا يثبت شوّال بواحد عند الجميع الّا ابا ثور vgl. Nawawî, Musl. iii 74 unten, Raḥmat al-umma 48 Mitte). Im Zusammenhang des Kapitels über die Regeln der Zeugenschaft vermissen wir (S. 294,15) die Hervorhebung der zur Legitimierung der Glaubwürdigkeit der Zeugen schon sehr früh vorkommenden Institution der eigens hiefür bestellten Vertrauenspersonen المزكّى (vgl. زكّى Buch. Śâhadât nr. 16), worüber einige Nachweise bei de Goeje, *Gloss. Bibl. Geogr.* s. v. Ibn Challikân nr. 322 s. v. Ibn A'jan al-Mâlikî (st. 214): وكان يزكّى الشهود ويجرحهم (so ist statt des schlechten ويخرجهم der Ausg. Wüstenfeld zu lesen). Darauf ist auch das laḳab المزكّى des bei Usd al-gâba i 172, 8 erwähnten Traditionisten zu beziehen. Aus demselben Grunde, aus dem fromme Leute sich weigern, ein Richteramt anzunehmen

(vgl. S. 286), lehnen sie auch die Funktion eines solchen *muzakkî* ab, Dahabî, Tadkirat al-huffâẓ (ed. Haidarâbâd) III 186, 5 وأريدَ غير مرّة على القضاء والتزكية فيستعفى

Sehr zu loben ist die taktvolle Zusammenstellung der jedem einzelnen Kapitel vorangehenden Nachweise der auf den Gegenstand desselben bezüglichen Schriften und Abhandlungen. Auch hier sind die für die meisten Orientalisten ziemlich verborgenen wichtigen Arbeiten besonders berücksichtigt, die auf die sehr instruktiven Verhältnisse des Islam in den niederländischen Kolonien Bezug haben. In einigen Exkursen zu Ende des Buches wird dann noch ein gut orientierender Nachweis über die Literatur des Ḥadît und der in der heutigen Praxis angesehenen Fiḳh-Kompendien der verschiedenen lebenden madâhib angeschlossen. Bei den Uṣûl (S. 367) hätten noch die auch im gegenwärtigen Studium (freilich zumeist bei Ḥanefiten) als Autoritäten geltenden Werke des Pezdewi (st. 482) und des Mollah Chosrew (st. 885) erwähnt werden sollen. Was S. 26 Anm. 2 von dem Ansehen der Traditionssammlung des Tirmidî gesagt ist, scheint — wenigstens nach literarischen Belegen zu urteilen (vgl. meine *Muh. Stud.* II, 256) — eher vom Werke des Abû Dâwûd zu gelten. — Der Titel des S. 28, 9 v. u. angeführten Werkes ist richtig *[al]-fiḳh al-akbar* (demgemäß ist auch die Übersetzung zu ändern: nicht ‚de leer van het gewichtigste‘). Die unrichtige Form des Titels hat auch KREMER, *Herrschende Ideen des Islams* 39. Ein Traktat mit demselben Titel und derselben Tendenz ist auch dem Śâfi'î zugeschrieben worden; gedruckt Kairo (Adab-Druckerei) o. J. (1901).[1] — Die Angabe (S. 27 Anm. unten), daß die Traditionslitteratur den Nichtorientalisten durch Übersetzungen noch nicht zugänglich gemacht ist, wird (außer dem S. 359, 1 erwähnten Buche) jetzt eingeschränkt durch die von HOUDAS und MARÇAIS unternommene Übersetzung des Buchârî, von welcher der I. Bd. unter den Publikationen der Pariser École des Langues

[1] Er ist vielleicht identisch mit der عقيدة الشافعى, die als untergeschobene Schrift im Mîzân al-i'tidâl II 422 erwähnt ist, s. v. Muḥammed 'Alî b. al-Fatḥ العشارى (st. 451), den man als Werkzeug zur Einführung dieser Unterschiebung benutzt hat.

orientales vivantes in diesem Jahr bereits erschienen ist. — Bei der Litteratur über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft (S. 356, 15) ist das vorzügliche Werk von W. MARÇAIS: *Le Takrib de En-Nawawi traduit et annoté* (Paris 1902), das jetzt das beste europäische Hilfsmittel für diese Materie ist, nachzutragen.

Wir können zum Schluß nur dankbar wiederholen, daß dies neue Werk des Herrn JUYNBOLL eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiet der Islamkunde ist, dazu berufen, die Verbreitung richtiger Erkenntnis zu fördern und im Studium der Institutionen des Islam wissenschaftliche Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen.

I. GOLDZIHER.

WEISSBACH, F. H. *Babylonische Miscellen*, herausgegeben von —. Mit einem Lichtdruck, drei Figuren im Text und 15 autographischen Tafeln (Wissensch. Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellsch. Heft 4). Leipzig, HINRICHS, 1903. 52 pp. fol. + 15 Taf. Preis: M. 12, für Mitglieder M. 9.

Diese Textveröffentlichung, die erste Frucht von WEISSBACHS babylonischem Aufenthalt, erweitert unser Wissen nach mehreren Richtungen hin. Der Löwenanteil (Nos. I—X) fällt auf die historischen Texte; No. XI ist ein grammatischer Text, Nos. XII—XIV religiöse Texte, No. XVII ein astronomischer Text; Nos. XV und XVI sind Privaturkunden. Ich hebe als besonders beachtenswert die folgenden Nummern hervor:

I (Fragmente eines Tonpilzes mit altbabyl. Inschr.) macht uns bekannt mit einem fünften König von Isin, König von Sumer und Akkad, namens Sin-magir. Chronologisch kommen wir leider nicht vorwärts. Am vollständigsten werden übrigens jetzt die Könige von Isin zusammengestellt bei HILPRECHT. *Explor. in Biblelands* (Philada, 1903) p. 382, Anm. 2, dessen Liste durch Sin-magir auf acht ergänzt wird.

ii (Keulenknauf) macht die an und für sich schon so schwierige Kurigalzu-Frage noch etwas verwickelter, denn es ist zweifellos, daß neben den Melišiḫu, Sohn des Adad-nadin-aḫi, ein Melišiḫu, Sohn des Kurigalzu, zu setzen ist; ersteren könnte man als M. II., letzteren als M. I. bezeichnen. Weissbachs weitere Ausführungen über die wahrscheinliche Existenz dreier Kurigalzu und dreier Marduk-aplu-iddin sind ansprechend und werden wenig Widerspruch finden.

iii (Keulenknauf) bereichert unsere Kenntnis des Meerlandes, leider in wenig gesicherter Weise. Weissbachs Deutung des Ideogramms [il]AB als Bel (Anm. zu l. 8) wird jetzt übrigens bestätigt durch Budge und King, *Annals of the Kings of Assyria* p. 17, Anm. 4, wonach in einem Texte Ašur-riš-iši's [cuneiform] mit [cuneiform] wechselt!

vi und vii (Lapislazuli-Stangen) sind besonders bemerkenswert wegen der bildlichen Darstellungen von Marduk und Adad. Die Inschrift Marduk-nadin-šums (‚ein Siegel aus glänzendem Lasurstein mit feinem Golde sorglich bereitet, ein Schmuck seines [des Gottes] glänzenden Halses‘) ist meines Wissens die erste selbständige Inschrift dieses Königs.

viii und ix sind für die Baugeschichte von Babylon wertvoll; durch ix lernen wir einen bisher völlig unbekannten Tempel kennen; die Inschrift ist außerdem wegen der Anspielung auf die Kämpfe Nabopolassars mit den Assyrern (l. 17 ff.) interessant.

x (Fragment eines Doleritblockes) enthält in neubab. Keilschrift ein Duplikat zu Bīsutûn ll. 55—58 und 69—72. Obwohl beide Stücke leider sehr verstümmelt sind — und natürlich gerade am meisten da, wo wir, wie in l. 72, die Hilfe des Duplicats am wehmütigsten entbehren — sind sie doch von höchstem Wert, weil durch sie definitiv festgestellt wird, daß Darius seine Inschriften auch in der ‚Provinz‘ hat aufstellen lassen. Die Hoffnung, so noch einmal den bis heute unerklärten Stellen anders als mit ‚Emendationen‘ auf den Leib rücken zu können, bleibt uns also. Vorläufig werden wir uns auf Jacksons in Aussicht stehende Kollation der Originale gespannt machen dürfen.[1]

[1] [Cf. jetzt Jackson in *JAOS*, xxiv, 77 ff. — Korr.-Note.]

XI (Tontafel). Dieses Fragment des Syllabars S^b ist vom philologischen Standpunkte wohl das wertvollste Stück dieser Miszellen. Kol. I l. 7 bietet ein bisher ganz unbekanntes Zeichen (doppeltes UR); Kol. II ll. 6—8 endliche Feststellung der sumerischen Lesungen der Ideogramme für Akkad usw. Die ursprüngliche Gestalt dieser wichtigen Ideogrammsammlung läßt sich jetzt bedeutend mehr vervollständigen, als DELITZSCH und THOMPSON noch in ihren neuesten Ausgaben tun konnten.

XII wird den alttestamentlichen Theologen am meisten interessieren. Das Ritual beim Wiederaufbau von Tempeln enthält unter anderem die Vorschrift, eine Art Kosmogonie zu rezitieren. Diese wird auch mitgeteilt; sie berichtet von der Erschaffung aller möglicher Dinge und Kreaturen, zuletzt von der des Menschen, womit das Fragment leider abbricht. Der Text hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der jahvistischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen.

XIII (Tontäfelchen) enthält einen Hymnus an Marduk und ist sprachlich und wohl auch religionsgeschichtlich von Bedeutung. Der Text war nur zum kleinen Teil bekannt (IV R 18 Nr. 2) und liegt jetzt fast vollständig vor.

XVI (Tontäfelchen) ist wegen der in ihm enthaltenen Daten von großer Wichtigkeit. Ich glaube in der Tat, daß man von einer längeren Belagerung Babylons durch Darius nicht mehr reden kann.

Gebührt so der Deutschen Orient-Gesellschaft unser wärmster Dank, daß sie uns WEISSBACHS mit gewohnter peinlicher Sorgfalt ausgearbeitetes Werk in vorzüglicher Ausstattung zugänglich gemacht hat, so darf ich zum Schluß wohl den Wunsch aussprechen, die DOG. wolle recht bald weitere Hefte folgen lassen. An Material kann es kaum fehlen, da die im vorliegenden Heft veröffentlichten Texte — die Expedition arbeitet, wenn ich mich nicht irre, gegenwärtig bereits im 5. Jahr — doch wohl nur einen Bruchteil der gemachten Funde ausmachen.

Louvain. W. BANG.

CHRISTENSEN, ARTHUR. *Omar Khajjâms Rubâijât.* En Litteærhistorisk Undersœgelse. Kœbenhavn — 1903. Siegfried Michaelsens Efterfœlger Einar Mœller. 152 S. und 2 S. in Lithographie. gr. 8⁰.

Verfasser will in dieser Arbeit, mit der er Sommer 1903 an der Universität Kopenhagen promovierte, aus den kritischen Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der Omar Chaijām-Forschung die Konsequenzen ziehen und die vielbesprochenen Rubāʿījāt im Zusammenhange mit den literarischen und kulturellen Verhältnissen ihres Ursprungskreises darstellen.

Von den drei Abschnitten: ‚Übersicht über das Omar Chaijām-Studium in Europa', ‚Volkscharakter und Geistesleben vor Omar Chaijām' und ‚Die sogenannten Rubāʿījāt Omar Chaijāms' ist der zweite eine ausgezeichnete Darstellung der Zusammenhänge zwischen dem Islam, wie er sich in Persien entwickelte, und dem persischen Volkscharakter im allgemeinen wie den auf ihm beruhenden religiösen Strömungen der vorislamischen Zeit im besonderen. Verfasser ist wohlvertraut mit der hier in Betracht kommenden Literatur. Die Probleme sind scharf formuliert und nach dem heutigen Stande der Wissenschaft behandelt. Die systematische und geschmackvolle Darstellung bietet kein Moment, das über die bisher gewonnenen Ergebnisse hinausführt.

Anders Abschnitt 1, der mehr bietet als eine bloße Übersicht. An diese, die mit peinlicher Sorgfalt das gesamte Material zusammenstellt, schließt Verfasser seine eigene, auf den ersten Blick verblüffende Antwort auf die Frage nach dem einen Verfasser der so zahlreiche, verschiedenartige Stimmungen und Anschauungen wiedergebenden epigrammartigen Vierzeiler. Seine Antwort lautet S. 52 so: ‚Wir kennen einen Teil von Omar Chaijāms äußerem Leben, aber unser Wissen ist in diesem Punkte doch nur fragmentarisch. Die Mitteilungen über seine seelischen Eigenschaften sind so unbestimmt wie möglich, zum Teil auch stark parteiisch. Was sein Dichten angeht, können wir mit Grund vermuten, daß er sich auf allen den Gebieten bewegt hat, die wir in den unter seinem

Namen umgehenden Rubā'ī-Sammlungen vertreten finden; aber wir können mit Sicherheit sagen, daß sie schon früh und in stets steigendem Grade auf verschiedene Arten entstellt worden sind, und daß unter den mehr als 5000 Rubā'īs, die ihm zugeschrieben werden, höchstens 14 sind, für deren Echtheit man eine schwache Bürgschaft hat; was die übrigen betrifft, so haben wir gar keine Mittel, die echten von den unechten zu unterscheiden.' Die 14 vielleicht echten sind die 12, in denen der Dichter seinen Namen nennt, und die 2, welche nach dem unsere älteste Handschrift der Rubā'ījāt um 130 Jahre übertreffenden Manuskript des *mirṣad al'ibād* von Naǵmeddīn Rāzī (gestorben 1256) als Beweis für die gotteslästerliche Gesinnung des Dichters angeführt werden.

Dieses Resultat ist freilich recht verschieden von dem, zu welchem Shukovski gelangte[1]: daß sich aus dem Prozentsatze gewisser Gruppen der ,Wandergedichte', die als sicheres Material anzusehen seien, ein Schluß auf die Persönlichkeit des Dichters ziehen lasse, und daß man darnach Omar Chaijām als einen Mann betrachten müsse, der auf der Basis des sufischen Mystizismus sich eine regelrechte Weltanschauung ausarbeitete, moralische Freiheit und ein beschauliches Leben predigte und in Gottesliebe auf Beherrschung des Ewigen, Guten und Schönen hinarbeitete. Das sei sehr sympathisch, meint Verfasser, beruhe aber auf einer ganz unberechtigten Unterscheidung zwischen dem Werte der verschiedenen Gedichtgruppen als Grundlage zur Beurteilung der Person Omars (S. 28). Diese Meinungsverschiedenheit hindert natürlich Christensen nicht, die hohe Bedeutung der Arbeit Shukovskis anzuerkennen, der zum erstenmale eine Menge neuer Quellen heranzog und 82 ,Wandergedichte' nachwies, denen Verfasser 17 neue (15 von ihm gefunden) hinzufügen kann (S. 46 f.).

Die wenigen sicheren Nachrichten über Omar Chaijāms äußeres Leben sind S. 36 ff. zusammengestellt. Sie sind ausreichend, um in

[1] Christensen kennt seine Arbeit in Almuzaffarije (Festschrift für V. Rosen, Petersburg 1898) nur aus der Bearbeitung, die Ross in *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1898 gab.

ihm den von den aufrichtigen und einsichtigen Zeitgenossen mit Recht geschätzten Gelehrten und Denker erkennen zu lassen. Im zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts in Nīšāpūr geboren, wurde er i. J. 1074 zur Leitung der Kalenderkommission unter Malikšāh berufen. Von den Frommen verfolgt, wanderte er viel und starb 1123 in seiner Vaterstadt. Als seine Hauptwerke werden von den frühesten Quellen die wissenschaftlichen Arbeiten (Naturwissenschaft und Philosophie) betrachtet.

Als Dichter ist Chaijām nicht zu fassen. Wir stehen hier, darin hat CHRISTENSEN sicher recht, auf völlig unsicherem Boden. Selbst die Anrede des Dichters an sich selbst bietet keine Gewähr: wie Verfasser nachweist (S. 49 n. 1), kommt es vor, daß dasselbe Rubāʿī bald mit einem Dichternamen, bald mit leichter Änderung ohne ihn tradiert wird. Nur soviel können wir aus der Wut der Orthodoxen vom Schlage des Nağmeddīn Rāzī ersehen, daß der Hauptzug seiner Rubāʿījāt die ‚Schamlosigkeit‘ der bitteren Wahrheit war, daß wir nicht wissen, woher wir kamen, noch wohin wir gehen, und daß der Grund, weshalb das Schicksal die von ihm selbst geschaffene Naturordnung dem Untergange weiht, ein Rätsel bleibt. Also nicht ‚regelrechte Weltanschauung‘, sondern tiefe Zerrissenheit. Daß in Chaijām Stimmungen höchster Seligkeit, Verzückungen in dem Liebesbund mit dem Einen und im Rauschgenuß des ewigen Trankes daneben hergingen, ist sehr wahrscheinlich; möglich auch, daß schon Chaijām in dem mehr boshaften als schalkhaften Kokettieren mit Ketzereien sich gefiel, dessen Schilderung als *ketmān* in GOBINEAUS *Religions et Philosophies de l'Asie Centrale* herangezogen zu haben ein besonderes Verdienst des Verfassers ist. Nur darf man sich, das erhebt CHRISTENSEN zur Gewißheit, für all das nicht auf die zwischen 6 und 801 Nummern enthaltenden Rubāʿī-Sammlungen der S. 43 f. genannten 7 Handschriften und 14 Drucke berufen, und die Begeisterung der Chaijām-Verehrer, die mit der epochemachenden Paraphrase FITZGERALDS (1859) Mode wurde und recht wunderbare Blüten trieb (siehe z. B. S. 10 n. 1 die Konkordanz zu FITZGERALD und die lateinische Übersetzung des verfälschten FITZ-

gerald'schen Chaijām) nimmt sich bei nüchterner Betrachtung als das aus, was sie ist — eine Modetorheit.

Die Bedeutung der sich an den Namen Omar Chaijām knüpfenden Rubāʿī-Sammlungen wird durch den Bruch mit der herkömmlichen Anschauung nicht verringert, im Gegenteil: erhöht. Versuchte Shukovski nachzuweisen, daß die Zuweisung so völlig verschieden gesinnter, ja widerstreitender Äußerungen an einen und denselben Dichter unzulässig ist, so geht Christensen weiter: bei diesen merkwürdigen Stücken kommt es gar nicht darauf an, ob man sie oder einen Teil doch noch als die wechselnden Stimmungen einer und derselben Person zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lagen ansehen darf; die Hauptsache ist: sie sind Exponenten der das persische Geistesleben beherrschenden Strömungen. Jahrhunderte hindurch finden diese in den scharfgeschliffenen Rubāʿīs mit Vorliebe ihren Ausdruck, und was davon als besonders gelungen Aufmerksamkeit erregte, wurde kurzer Hand dem Manne zugeschrieben, den man schon früh als den Rubāʿī-Dichter betrachtete, weil seine Stücke dieser Gattung besonderes Aufsehen gemacht hatten, vielleicht auch, weil er sich nur in dieser Gattung dichterisch betätigt hatte (abgesehen von den arabischen Spielereien). Man fragte da nicht viel: paßt denn das alles zusammen? kann das alles ein Mann gesagt haben? Der Perser ist ein Schelm, dem Schelmenstreiche über alles gehen. Die Rubāʿīs sind Schelmenstreiche in Worten: das Ernste, Bittere wird in einer Weise ausgesprochen, die lustig wirkt, denn die Wahrheit, die vorgetragen wird, dringt plötzlich in scharf gespitztem Wort auf den Leser oder Hörer ein, nachdem das Problem nur in allgemeiner Weise angedeutet ist. Die Pointe ist es, die *nukte*, auf die der Dichter hinarbeitet, wie er das selbst nicht selten ganz offen ausspricht.

Die Themata, die in dieser knappen, meist witzelnden, immer geistreichen Weise behandelt werden, teilt Christensen in folgende Gruppen: 1. Lebensgenuß; 2. Betrachtung des Menschen; 3. Betrachtung von Leben und Schicksal; 4. Gottesfurcht, Sündenerkenntnis und Moralisieren. Es ist verdienstlich, daß die Gedanken,

die sich in den Chaijām-Sammlungen finden, hier nach Rubriken geordnet sind, auch für die besonders hervorstechenden Ausdrücke und Wendungen Parallelen aus der arabischen und persischen Literatur beigebracht sind. Die Hauptsache bleibt, daß die zahlreichen Zusätze, die wir sicher in diesen Sammlungen anzunehmen haben, ‚in Chaijāms Geist gehalten sind, und daß Chaijāms Geist der persische Geist selber ist, wie er im Mittelalter war und in allem Wesentlichen noch heutzutage ist' (S. 103), ferner, daß dieser persische Geist des Mittelalters im Wesentlichen der der sassanidischen Zeit ist, der selbst sich nur als ein Aufleben des altpersischen Religionslebens erweist.

Das Merkwürdige ist, daß der alte, dem nationalen Geiste entstammende Inhalt mit Vorliebe in einer Form verlautbart wurde, die aus dem sonst bei den islamischen Persern üblichen Schema heraustritt. Ihre Dichtung lehnte sich ja durchaus an die kanonischen arabischen Formen an: Zusammenstellung von zweigliedrigen Langversen in einem der 16 anerkannten Versmaße zu einem Gedichte. Die Gedichtarten 1—4, 7—9, 11, welche RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* 57 ff. aufgezählt sind, gehen sämtlich auf dieses Schema zurück. Regel ist dabei, daß die Gedichte mehr als zwei Vollverse (*bait*) enthalten. Eine Gedichtart, für welche die Zahl von vier Halbversen und für diese ein nicht den 16 kanonischen angehöriges Vermaß vorgeschrieben ist, ist eine Form, für die man nichtarabischen Ursprung wird annehmen dürfen. Es ist unangängig, in dem persischen Vierzeiler (*rubāʿī*) den rumpflosen Kopf eines Ghazels zu sehen. CHRISTENSEN hätte seine Bedenken gegen diese Konstruktion (S. 107) schärfer formulieren können. Diese lustigen Verslein waren sicher ursprünglich bestimmt gesungen zu werden, und auch aus diesem Grunde möchte ich das *rubāʿīi tarāne*, das Rubāʿī des Gesanges, für das Ursprüngliche halten. In ihm reimen alle vier Verse. Das ist das nächste. Analoga sind zahlreich. Ein höchst bemerkenswertes ist die Zusammenstellung von 3, 5, 7, auch mehr reimenden Kurzversen im Versmaß Raǵaz zu einem Gedichtchen meist spottenden Inhalts, die wir als älteste Form der arabischen Dichtung kennen. Herangezogen werden dürfen auch die

zweiversigen *zindālījāt*, die Stumme nach Beduinensängern von der tripolitanisch - tunisischen Grenze aufzeichnete (herausgegeben in seinem *Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder*), und die in Form und Charakter zusammenfallen mit den mir von Beduinen der Libyschen Wüste mitgeteilten *ḳudus* (s. mein *Lieder der Libyschen Wüste* S. 185 ff.). Wenn in der Chaijām-Sammlung und auch sonst bei den Persern die Reimgruppe *a a b a* überwiegt, so beweist das nur, daß es einmal Mode wurde, die Reimverhältnisse des Vierzeilers in einer gewissen Weise zu modifizieren. Daneben hielt sich aber immer die ältere Form: *a a a a*. Auch bei den Arabern, welche das Rubā'ī annahmen, finden wir beide Formen, und es ist nicht ohne Interesse, daß sich die ältere bei einem der arabischen Dichter nachweisen läßt, welche wohl am frühesten diese persische Gedichtart nachgeahmt haben, bei 'Omar Ibn Alfāriḍ (gestorben 586/1181), denn von ihm ist das *dūbait* mit Durchreim, das Gies, *Alfunūn Assab'a* S. 27 zitiert.[1] Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Wahl des Hazağ als Versmaß für die Rubā'īs Bābā Ṭāhirs auf die Priorität der Vierzeiler in einem der arabischen Versmaße hinweist. Das Wesentliche ist die Gruppierung von vier Kurzversen zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen.

Ob die dem Neupersischen eigentümliche metrische Form des Vierzeilers in die vorislamische Zeit hineinreicht, wird sich kaum je entscheiden lassen. Wir sind hier in einer unglücklichen Lage. Die Reste der mittelpersischen Poesie, die wir besitzen, bieten uns kein Beispiel eines quantitierenden Versmaßes, noch auch des Reimes. Doch das beweist nichts, ebensowenig wie die Versicherung des ältesten Dichterbiographen, 'Aufī, daß Bārbad (doch wohl nur Eponymos der Musikkunst, von *barbat* = *barbiton?*) ohne Metrum und Reim dichtete. Nichts hindert uns anzunehmen, daß schon in alter Zeit neben der metrum- und reimlosen Dichtung eine quantitierende und reimende herging. Dagegen würde sprechen, daß es noch heute volkstümliche Vierzeiler geben soll, die nach Silbenzahl gebaut

[1] Siehe die Ausgabe des Libanesen Rušaijid Eddaḥdāḥ, Marseille 1853, S. 546. Sie bestätigt das *zā'iru* für *zā'iran* bei Gies, das man leicht selbst konjiziert.

sind. Christensen führt für ‚die heutigen persischen Volksgedichte nach diesem System, nämlich Rubāʿī mit 11 Silben (4 + 7), wie in der awestischen Spentamanju-Strophe' (S. 61), als seine Autoritäten an (in Anm. 2): Saleman und Shukovski, *Persische Grammatik* S. 101, und P. Horn, *Gesch. der pers. Litt.* S. 44. Die Verfasser des ausgezeichneten kleinen Handbuches hatten an der angeführten Stelle keine glückliche Hand. Bei gemeinsamer erneuter Betrachtung der Stelle sahen Verfasser und ich sogleich, daß die beiden Beispiele, die beigebracht sind, das reine Hazağ aufweisen (die crux *gulhā* in dem ersten beseitigte Christensen glücklich durch schriftsprachliches *gulān*), und wir vermuten, daß sich auch die anderen Verse in Shukovskis *Materialy dlja izučenija persidskich narječij* als korrekt metrisch gebaut, bzw. leicht sanierbar erweisen werden. Horn war nicht anzuführen. Seine Notiz beruht lediglich auf der kleinen Persischen Grammatik der Petersburger Professoren und gibt deren Ausführung in einer nicht ganz verständlichen Form wieder. So entfällt der einzige Anhalt für die Annahme, daß sich heute Reste der angeblich einzigen metrumlosen vorislamischen Dichterei finden.

Die Behandlung des Metrischen im einzelnen bei Christensen S. 106 ff. ist das einzige in seiner Arbeit, wogegen einige Einwendungen zu machen sind. Zunächst war die Bemerkung, daß ‚das Rubāʿī-Metrum einer alten Tradition[1] zufolge vom Hezeğ abgeleitet sein soll', dahin zu ergänzen, daß diese Tradition sicher irrig ist: Rubāʿī und Hazağ haben durchaus nichts miteinander zu tun. Das, was dem Rubāʿī-Metrum charakteristisch ist, der einleitende Fuß – – ⏑ ⏑ –[2], findet sich nur in ihm, in dem eng mit ihm zusammen-

[1] Diese Tradition hat auch das in Rückert-Pertsch übersetzte Heft Qolzum, s. dort S. 65.

[2] Einer Erklärung dieser Gruppe enthalte ich mich. Nur sei als unwahrscheinlich hingestellt: 1. daß sie – ⏑ ⏑ – mit Vorschlag ist; 2. daß sie Variante von – – – – ist (s. unten); 3. daß sie aus arabischem – – ⏑ – abgeleitet ist. Sie ist gewiß ein Ursprüngliches. Aus ihr wird aber das Versmaß der *munfariğa* hervorgegangen sein: ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –, über welches s. mein *Muwaššaḥ* S. 22 Anm. 2 (den dort vermuteten Zusammenhang mit dem *mutadārik*-Fuß möchte ich jetzt nicht mehr annehmen).

hängenden Mustazād (s. Rückert-Pertsch S. 80 ff.), wo der Zusetzling eben dieser Fuß ist, und in dem Versmaß – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – –, das mir freilich bisher nur in dem kurdischen Mesnewi des Aḥmed Chānī vorgekommen ist, über welches s. mein ‚*Zur kurdischen Litteratur*' in dieser *Zeitschr.* 12 S. 106 ff. Diese Form der kennzeichnenden Silbengruppe hat sich erhalten in dem *dūbait*, wie die Araber die Gedichtart nennen, die dem Rubā'ī nachgeahmt ist. Bei den Arabern ist Ersetzung des ⏑ ⏑ durch – in diesem Fuße ausgeschlossen, und das weist uns darauf hin, daß diese Ersetzung in der älteren Zeit bei den Persern nicht üblich war, vor allem, daß eben ⏑ ⏑ das ist, was die Araber allein vorfanden, das Ursprüngliche. Alles andere ist nebensächlich. Christensen meint S. 107, das metrische Schema bei Rückert-Pertsch S. 65 sei ‚bei weitem nicht erschöpfend', und er hält es für nötig, die 24 Formen, die der alte Gladwin, *Rhetoric, Prosody and Rhyme of the Persians* (Calcutta 1798) S. 91 f. gibt, wieder vollständig vorzuführen. Aber das sind zum größten Teile künstliche Konstruktionen der Studierstube, von denen sich die meisten gar nicht oder höchstens durch eine oder zwei Spielereien belegen lassen. Der metrische Aufbau ist in allen eine Ungeheuerlichkeit und zeigt eben nur, wie ratlos die im Banne des arabischen Schemas befangenen Perser vor ihren eigensten heimischen Gebilden stehen. In Wirklichkeit hat Rückert das Wesen des Versmaßes klar erkannt, wie sich aus seiner Darstellung ergibt: – – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ –, d. h. – – ⏑ ⏑ – + 2 Dijamben. Uber die von ihm angegebenen Nebenformen ist Folgendes zu bemerken: 1. Für – – ⏑ ⏑ – kommt – – – – vor (das – ⏑̄ ⏑̄ – bei Christensen S. 107 ist durch Verlesung des schlecht herausgekommenen einen Längenzeichens über ⏑ ⏑ entstanden); 2. für den zweiten Fuß – ⏑ ⏑ – kommt das ursprüngliche ⏑ – ⏑ – vor, doch nicht – – ⏑ –, dessen Ausmerzung durch Pertsch S. 387 n. 1 Christensen hätte beachten sollen, auch nicht – – –, das sich an der Hauptstelle (S. 65) zwar nur in der Anmerkung Pertschs findet, aber S. 387 in den Text aufgenommen ist, und ohne Nachprüfung auch von Christensen gegeben wird, und zwar in der verlängerten Form (s. unten bei 5.), auf die sie keinesfalls beschränkt werden durfte.

Auch ist sie es nicht auf diese in dem Schema, das Brockhaus, *Hafiz* 3, 209 den Rubā'īs vorgesetzt hat. Ich stelle fest, daß sich in keinem einzigen der 69 Rubā'īs der Brockhaus'schen Ausgabe – – – an dieser Stelle findet, ebensowenig in einem einzigen der 754 Rubā'īs in Rubā'ī-Versmaß der in meinem Besitz befindlichen editio Stambul der Chaijām-Rubā'īs (eines, No. 238, ist im Versmaß Ramal), und daß mir auch sonst nie ein Rubā'ī der Form – – ⏕ – | – – – | – ⏕ – begegnet ist. 3. Für den dritten Fuß – ⏑ ⏑ – kommt – – – vor; die Schreibung – ⏕ – gibt zu dem Mißverständnis Anlaß, es handle sich hier wie bei – – – – für – – ⏑ ⏑ – um Ersatz von ⏑ ⏑ durch –, während hier – – – unzweifelhaft aus dem Dijambus ⏓ – ⏑ –, für den ja – ⏑ ⏑ – nur sekundär steht, durch Katalexis entstanden, als – –́ – zu denken ist; darum tritt in der hyperkatalektischen Form (s. 5.) nie – – – ein. 5. Statt – ⏑ ⏑ – am Ende kommt – ⏑ ⏑ – – vor; diese hyperkatalektische Form hat nichts Auffälliges.

Christensens Arbeit bedeutet eine Epoche in dem Chaijām-Studium: sie schließt es ab und führt es weiter. Sie leitet über zu dem Studium des Rubā'ī ohne Beziehung auf einen berühmten Namen. Neben den literarischen Momenten wirken gerade hier in hervorragendem Maße andere: solche des Volksgeistes. Und hier haben wir es mit einem Volke zu tun, in welchem trotz der Blutmischung allzeit eine Potenz lebte, die hoch über der der benachbarten Semiten, freilich noch weit höher über der der andern Nachbarn, der Türken, steht, und dessen Einfluß auf ganz Asien nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Das Rubā'ī ist ein nicht geringes Moment in dem Wege, den der persische Siegeslauf genommen hat, eine seiner schärfsten Waffen. Das Studium dieser Wirkung wird nicht unfruchtbar für das der Ursachen bleiben, und dieses wird erneut auf die Einzeltatsachen zurückführen, so daß wohl einmal eine Zeit kommen kann, die dem speziellen Chaijām-Studium neues Material liefert. Denn das ist der immer sich erneuernde Lauf: vom Besonderen durch das Allgemeine zum Besonderen.

Charlottenburg, September 1903. Martin Hartmann.

Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs. Im Originaltext neu herausgegeben und übersetzt von W. Max Müller. Mit 16 Doppeltafeln. 1902. 8°. 8 Mark. Berlin, Wolf Peiser.

Bei dem großen Interesse, welches der Chetiterfrage entgegengebracht wird, kommt eine Neubearbeitung des Chetitervertrages aus dem 21. Jahre Ramses' II. sehr gelegen. Der Herr Verfasser hat sich seiner Aufgabe mit großer Sorgfalt entledigt. Er hat im September 1901 die älteren Ausgaben der Inschrift, unter denen die 1890 von Bouriant im 13. Bande des *Recueil* gegebene rühmend hervorzuheben ist, vor dem Originale in Karnak Zeichen für Zeichen revidiert. Erfreulich ist die Versicherung, daß der Stein sich jetzt fast in demselben Zustande befindet, in dem Champollion denselben gesehen hat. Besondere Mühe hat Max Müller ‚auf die Lücken der früheren Ausgaben und die Entzifferung der dürftigsten Zeichenreste‘ verwendet, wobei nur zu bedauern ist, daß er die beabsichtigte letzte Revision der Inschrift nicht mehr vornehmen konnte. Auf Grund seines fast abschließenden Textes gibt Max Müller eine neue Übersetzung der Inschrift und eine Reihe von Erklärungen und Einzelbemerkungen. Wenn er jedoch auf S. 7 bemerkt: ‚Meines Wissens liegt noch kein Versuch vor, auf Grund der verbesserten Bouriant'schen Ausgabe den ganzen Text zu übertragen; im Deutschen kenne ich überhaupt keinen Versuch einer vollständigen Übersetzung als den in Brugsch' *Geschichte*‘, so möchte ich darauf hinweisen, daß ich für die 1898 erschienenen *Staatsverträge des Alterthums* von R. v. Scala, I, 6 f., eine Übersetzung des Vertrages auf Grund des Bouriant'schen Textes gegeben habe, die freilich nach den neuen Lesungen von Max Müller in manchen Punkten zu berichtigen ist.

Max Müller bemerkt mit Recht, daß dieser Vertrag wohl kaum als der Abschluß des am Anfange der Regierung Ramses' II. ausgebrochenen Krieges anzusehen ist. Die letzten halbwegs sicheren Angaben über kriegerische Bewegungen in Syrien sind aus dem 11. Jahre Ramses' II., der Vertrag selbst aus dem 21. Jahre. Wir vermissen zudem, wie bereits Niebuhr (Helmolt's *Weltgeschichte*, iii,

652) betont hat, in dem Vertrage jede nähere Angabe über etwaige Veränderungen der Grenze, bzw. des Verhältnisses der suzeränen Staaten, wie sie doch der langwierige Krieg im Gefolge haben mußte. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß nach dem wahrscheinlich gewaltsamen Ende Mutallu's dessen Bruder Chatisir bei seinem Regierungsantritte das Bedürfnis gehabt haben wird, ein freundschaftliches Verhältnis, wie es seinerzeit zwischen Egypten und Chattiland bestanden hatte, wieder anzubahnen. Hierin dürfte ihn das mächtige Vordringen des Assyrerreiches (ich habe auf diesen Zusammenhang in meinem *Grundriß der altorientalischen Geschichte*, S. 102, hingewiesen) nach Nordwesten hin bestärkt haben. Dieser Chetitervertrag wird jenen Verträgen gleichzustellen sein, welche in früherer Zeit die Pharaonen und die Fürsten von Mitanni bei Regierungswechseln abzuschließen, bzw. zu erneuern pflegten.

Die Bestimmungen des Vertrages sind nicht für beide Teile in allen Punkten identisch, so ergeben sich bei der Ergänzung der lückenhaften Stellen Schwierigkeiten. Die Einsetzung eines [hieroglyphs] (nicht) in Z. 18 scheint mir nicht unbedingt nötig zu sein, vielmehr kann man die Spuren am Schluße dieser Zeile zu [hieroglyphs] ergänzen und demgemäß übersetzen: ‚Wenn es nicht sein Wille ist nach dem Chattilande zu ziehen'. Unter den [hieroglyphs] in Z. 17 sind wohl ‚hinterlistige (o. ä.) Knechte', d. h. rebellische Untertanen Egyptens in Syrien (z. B. die Bewohner von Askalon oder von Galilaia) zu verstehen.

Der Vertrag ist, wie dies zweimal (Z. 26 und 31) hervorgehoben wird, unter den Schutz der Tausend-Götter des Chattilandes sowie der Tausend-Götter des Landes Egyptens — gewiß eine in egyptischen Texten singulär dastehende Bezeichnung — gestellt. Die Egypter gliedern ihre Gottheiten nach Enneaden, die Zusammenfassung der Gottheiten des Pantheons zu einer Chiliade muß sonach chetitisch sein. Wenn die namentlich von Jensen vertretene Ansicht sich als richtig herausstellen würde, daß die Chetiter Indogermanen sind, so hätte man darauf hinzuweisen, welche Rolle die Tausendschaft bei der Einteilung des Heeres bei verschiedenen indogermani-

schen Völkern spielt (vgl. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 350). Die Tausendschaft der Götter würde danach etwa soviel bedeuten als das ‚Heer der Götter'.

Die Liste der Gottheiten der Chetiter, welche als Zeugen des geschlossenen Bündnisses angerufen werden, ist für die Mythologie dieses Volkes von der größten Wichtigkeit. Leider erfahren wir die Namen der obersten Gottheiten nicht. Die Egypter fanden zwischen denselben und ihren Göttern Rê und Seth Beziehungen und nannten sie dementsprechend bald Rê, bald Seth. Diese obersten Gottheiten werden sowohl in der Eidesformel als auch in der Beschreibung der bildlichen Darstellung in der Mitte der Tafel (Z. 36 f.), bald als Herren des Himmels, bald als Herren der Erde bezeichnet. Eine Mondgottheit fehlt in der Liste der obersten Gottheiten. Man wird an HERODOT erinnert, der von den iranischen Skythen erzählt, daß sie hauptsächlich die Hestia verehren, dann den Zeus und die Erde, weil sie glauben, daß die Erde des Zeus Frau sei (IV, 59). Von den Persern sagt HERODOT (I, 131), daß sie der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden opfern.

In der Reihe der egyptischen Gottheiten (in Z. 30) vermissen wir neben Amon, Rê und Seth den Gott Ptah, der sowohl als Schutzpatron einer der vier Abteilungen des egyptischen Heeres als auch der Stadt Ramses-Miamun (Z. 2) neben diesen Göttern erscheint.

Zu dem ‚monotheistisch aussehenden Ausdruck: der Gott' (Z. 7) vgl. man MANETHOS' οὐκ οἶδ' ὅπως ὁ θεὸς ἀντέπνευσεν bei der Schilderung des Hykschoseinfalles.

Im Gegensatze zu früheren Aufstellungen ist MAX MÜLLER nunmehr entschieden der Ansicht, daß das Original des Vertrages in babylonischer Keilschrift abgefaßt war. Für diese Annahme spricht die Hauptmasse der Tafeln von Tell el Amarna. Wenn es sich jedoch zeigt, daß schon in der Zeit der ausgehenden 18. Dynastie, gelegentlich auch Briefe in Keilschrift, aber in einer anderen als der babylonischen Sprache geschrieben wurden, so in der Sprache von Mitanni oder gar des Arzawalandes, so konnte sich ein Jahrhundert später auch bei den Chetitern die Übung eingebürgert haben,

in der Landessprache zu schreiben. Aber auch die Entstehung der chetitischen Bilderschrift[1] dürfte wohl in die Zeit des Aufschwunges der chetitischen Macht unter der Dynastie des Sapalel zu setzen sein, wenn auch die bisher erhaltenen Denkmäler mit chetitischer Schrift einer bedeutend späteren Zeit angehören. Die chetitische Schrift ist von der egyptischen wie von der babylonischen beeinflußt. Während die Keilschrift in der Zeit, da die chetitische Schrift entstand, von links nach rechts, die egyptische dagegen, mit wenigen Ausnahmen, von rechts nach links geschrieben wurde, verläuft die chetitische Schrift furchenförmig (βουστροφηδόν). In der äußeren Form der Zeichen knüpft die chetitische Schrift an die egyptische Bilderschrift an, in ihrer inneren Einrichtung dürfte sie von der Keilschrift abhängen. So trägt auch diese Schrift den Charakter, den die syrische Kultur und Kunst überhaupt aufweist, in welcher egyptische und babylonische Elemente und Motive miteinander verschmolzen sind.

Die Beschreibung der Darstellungen, welche die Mitte der beiden Seiten der Silbertafel einnehmen, ist nach Max Müller eine ‚recht schwierige‘ (S. 22 A. 2), man könnte richtiger sagen eine wenig präzise. Sie geht, so viel ich sehe, von der Hauptdarstellung aus, welche bei Betrachtung der Tafel zuerst in die Augen fallen mußte, und geht dann auf die Nebendinge über. Die Hauptdarstellung, deren Motiv, die Gottheit, die ihren Arm um ihren Schützling schlingt, eine starke Beeinflußung der chetitischen durch die egyptische Kunst verrät, wird als ein bezeichnet, welcher Audruck von Max Müller nicht glücklich durch ‚Skulptur‘ wiedergegeben wird. Wir finden diesen Ausdruck wiederholt in Bauinschriften als Bestandteil von Türen und an mehreren Stellen auch im großen Papyrus Harris erwähnt. Brugsch hat den Ausdruck bald durch ‚Angel‘, bald durch ‚Figur‘, Piehl durch ‚ornement‘ (*Egypt. Zeitschr.* 1891, 53) wiedergegeben. Für gewöhnlich können wir beobachten,

---

[1] Diese Entwicklung zeigt, daß zu der Zeit, wo man an die Einrichtung der chetitischen Bilderschrift ging, das phoinikische Alphabet noch nicht erfunden war, bzw. keine größere Verbreitung erlangt hatte, da die Chetiter sonst zu demselben übergegangen wären.

daß die aus einem anderen Metall waren als die Gegenstände, an denen sie angebracht waren. So hören wir III Lepsius, 167 von goldenen Türen, deren aus Erz waren. Im Papyrus Harris I, 7. 1 ist von goldenen Stelen die Rede, deren aus war. Wir werden an jene eigentümliche Technik erinnert, in welcher Bronze durch eingelegte und mit dem Hammer festgetriebene Ornamente von Gold und Silber verziert wurde. Das schönste Beispiel dieser Einlegetechnik gibt eine zu Zagazig gefundene Statuette der Priesterin Takuschit, jetzt in Athen, wo in die Bronze des Gewandes mit dünnen Silberstreifen in äußerst zarten Linien Ornamente, Götterfiguren und hieroglyphische Inschriften eingetragen sind (vgl. Perrot-Chipiez, *Geschichte der Kunst,* übersetzt von Pietschmann, S. 770 und 890; Maspero in *Gazette archéologique,* 1883, 185—191 und *Histoire ancienne* II, 534; Puchstein, *Mitteilungen des archäol. Instituts zu Athen* VII, 10).

Diese eingelegte Darstellung war von einer Legende — ich verweise auf den angeblichen silbernen Knauf des Tarkondemos (vgl. jetzt L. Messerschmidt, *Corpus inscriptionem Hettiticarum,* Tafel XLII, 9) umschlungen; innerhalb der so gebildeten Umkreisung, an einem von der eingelegten Darstellung freigelassenen Raume war das Siegel des Gottes , denn so wird nach dem ganzen Zusammenhange an der beschädigten Stelle Z. 37 und nicht, wie Max Müller zweifelnd ergänzt, ‚Großfürst von Chettê‘ zu lesen sein, bzw. das Siegel der Gottheit angebracht. Bei dieser Auffassung ist es nicht nötig, mit Max Müller zu der unwahrscheinlichen Annahme zu greifen, daß die Skulptur die Darstellung des Siegels in vergrößertem Maßstab wiederholt, so daß der Vertrag doppelt gesiegelt erscheint (S. 22 A. 2). Die ‚Siegel‘ der Gottheiten werden wohl aus den Ideogrammen ihrer Namen und Beinamen bestanden haben, wie wir solche in ähnlicher Weise auf assyrischen Denkmälern finden (vgl. v. Luschan in den *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen* XI, 17 f.).

Wien, 14. Nov. 1903. J. Krall.

Vloten, G. van, *Tria opuscula auctore Abu Othman ibn Bahr al-Djahiz Basrensi,* quae edidit — (opus postumum). Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1903. (157 und II S. in-8⁰.)

Gerolf van Vloten hatte es übernommen, die uns erhaltenen Werke des Dschāhiz herauszugeben. Von dessen echten Schriften hatte er schon das interessante ‚Buch von den Geizhälsen‘ ediert. Vor dem von allen, die es kennen, als sein bedeutendstes Werk betrachteten ‚Tierbuch‘ wollte er erst noch einige kleinere ans Licht bringen. Der Text von zweien und von etwa der Hälfte eines dritten war abgedruckt, als ein vorzeitiger Tod den wackeren Arbeiter dahinraffte. Sein Lehrer de Goeje besorgte die Vollendung des Druckes nach dem fertigen Manuskript. Weiteres Material fand sich nicht vor. Auch die sachlichen Anmerkungen, auf die einigemal in den Fußnoten verwiesen wird, fehlen leider.

Sehr wichtig für die Geschichte ist die erste Schrift, welche die vortrefflichen Eigenschaften der türkischen und der anderen Truppen des Chalifen schildert. Nach ihr hatte Fath ibn Chākān, an den sie gerichtet ist, dem Verfasser erzählt, jemand habe scharfe Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen des stehenden Heeres nach ihrer Herkunft gemacht, Fath habe das aber zurückgewiesen, da die Chorāsāner im Grunde mit den Türken eins seien, die ‚Abnā‘,[1] d. i. die Abkömmlinge der Krieger, mit welchen die Abbāsiden ihr Reich begründet hatten, aus Chorāsān stammten, die ‚Klienten‘ zu den Arabern (ihren Patronen) gehörten usw. Die Tendenz ist hier, Einigkeit zwischen den Truppenteilen einzuschärfen. Daß es damit in Wirklichkeit aber ziemlich übel stand, zeigen schon die Zustände, welche Mu'tasim veranlaßt hatten, die Türken aus der Hauptstadt wegzuverlegen Tab. 3, 1181. Alle übrigen Truppen waren nun, heißt es in jenem Disput, einzeln nach ihren besonderen Vor-

[1] Als Nisba gebraucht der Verfasser بَنَوِىّ. Das ist aber wohl nur eine schulmäßige Bildung; die wirklich übliche Form war gewiß أَبْنَاوِى Tab. 3, 826, 14. 827, 1. 832, 8, und das ist auch nach der strengsten grammatischen Regel zulässig; vgl. مدائنىّ, أَعْرابىّ, أَنْصارىّ.

zügen geschildert worden, nur die Türken nicht. Das ergänzt daher Dschāhiz durch eine ausführliche Darstellung ihrer Trefflichkeit. Wie er sagt, hat er diesen Hauptteil der Schrift schon zur Zeit Muʿtasim's (833—842) geschrieben, damals aber nicht an den Mann gebracht. Das ist gewiß richtig, aber wir brauchen darum noch nicht anzunehmen, daß er sein altes Manuskript genau Wort für Wort wiedergäbe. Und jedenfalls hat er die ihm von seinem Gönner übermittelte Schilderung der einzelnen Heeresteile ganz selbständig ausgeführt. Wir haben hier überall den eleganten, aber nicht überkünstelten Stil des geistreichen Rhetors. Wenn man natürlich auch nicht jedes lobende Epitheton für bare Münze nehmen darf, so ist doch aus diesen Schilderungen über das ganze Wesen der damaligen Truppen im Zentrum des Reiches viel zu lernen. Ich weise z. B. darauf hin, daß danach die Abnā, eine Gardetruppe zu Fuß, sich besonders in Nahkämpfen innerhalb einer Stadt, an Toren, Brücken und Engpässen bewährten, daß sie aber nach einer Andeutung (16, 14) recht unbändig sein konnten, was ja bei solchen hauptstädtischen Erbsoldaten nicht befremdet. Aus Chorāsān im weitesten Sinne (mit Einschluß von Transoxanien) bezogen die Abbāsiden immer weitere Truppen. Diese werden hier besonders gerühmt; die Chorāsāner waren gewiß damals noch, wie zur Zeit der ersten Arsaciden, den meisten andern Iraniern an Tapferkeit sehr überlegen. Aber den Nachdruck legt die Schrift auf die Türken. Dschāhiz hatte seine Darstellung gewiß schon ursprünglich für einen vornehmen Mann türkischer Herkunft bestimmt; jetzt übergibt er sie also dem allmächtigen Günstling des Chalifen Mutawakkil (847—861), der, wie der Name seines Vaters anzeigt, auch ein Türke war. Dieser Fath ibn Chākān war aber ein hochgebildeter Beschützer der Schöngeister (Fihrist 116 f.) und jedenfalls imstande, die Finessen der Sprache des Verfassers zu würdigen; von selbst verstand sich nämlich eine solche Fähigkeit bei den Machthabern des ganzen arabischen Mittelalters durchaus nicht.

Natürlich preist der Schriftsteller vor allem die Tapferkeit der Türken. Er sucht durchzuführen, daß Türken als Feinde noch

furchtbarer seien denn Chawāridsch. Für uns ist hier das Wichtigste, daß wir aus der Darstellung sehen, daß die damaligen Chawāridsch noch von eben derselben Art und namentlich noch ebensolche religiöse Fanatiker waren wie die des ersten Jahrhunderts d. H. Die Türken sind nach unserem Verfasser von Haus aus ein Volk, das aus reiner Raub- und Kriegslust kämpft; wie sehr muß sich nun die Tapferkeit steigern, wenn noch höhere Motive dazutreten! Sie sind geborene Reiter, kämpfen durchwegs als berittene Bogenschützen; auch wenn sie zurückgehen, senden sie noch dem Gegner verderbliche Pfeile zu. Man sagt, der Türke habe zwei Augen vorne und zwei hinten. Mit der Tapferkeit verbinden sie im Kampfe List. Dschāhiz erwähnt auch noch den Lasso (وهق) der Türken (29), sagt aber nicht, daß dies primitive Werkzeug berittener Hirtenvölker zu seiner Zeit noch als wirkliche Waffe der türkischen Soldaten diene.[1] Die Türken sind nach ihm bei richtiger Behandlung gehorsam, aber unverdiente Zurücksetzung ertragen sie nicht. In diesen Worten liegt wohl schon eine Andeutung, daß die Disziplin dieser wilden Reiter nicht die beste war. Immerhin konnte man damals noch nicht ahnen, wie furchtbar gerade sie sich bald darauf zeigen sollten: von der Katastrophe des 10. Dec. 861, wo türkische Krieger den Chalifen und eben auch den Fath ibn Chākān umbrachten, und den sich daran schließenden Kämpfen hat sich das Chalifat nie wieder erholt.

Interessant ist die Bemerkung, daß die Türken in den Tigrisländern (دون الجبل) meist nur ein kurzes Leben hätten: sonst könnten sie allmächtig werden (37, 5). Das heiße Klima bekam den Steppensöhnen gewiß schlecht, und ihre Lebensweise wird auch nicht danach

[1] Bei den Hunnen erwähnt sie als solche Ammian 31, 2, 9. Seine Schilderung der Hunnen bietet überhaupt eine instruktive Parallele zu dieser Schilderung der Türken. So sehr er gerade das Abschreckende, Dschāhiz das Rühmliche hervorhebt, so stimmen doch beide Darstellungen gut zusammen. — Auch noch in späteren Jahrhunderten kämpften die Türken durchweg als reitende Bogenschützen; das ergiebt sich aus anderen arabischen und persischen Quellen. Ebenso werden die Magyaren des 10. Jahrh. geschildert, wie mir Kollege Bresslau nachgewiesen hat, und auch die Mongolen scheinen dieselbe Kampfweise gehabt zu haben; jedenfalls waren auch sie alle beritten.

gewesen sein, die Körperkraft zu schonen. Die natürliche Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, die alle guten Beobachter von Zemarch an dem unverfälschten Türken zuerkennen, bestätigt auch diese Schrift (39 ult). — Sehr verständig bemerkt Dschāhiz übrigens, daß nun nicht gerade jeder Türke alle die guten Eigenschaften seines Volkes habe, wie auch nicht jeder alte Grieche weise gewesen sei usw. (47, 8).

Nach seiner Art verfährt unser Schriftsteller auch hier durchaus nicht systematisch, sondern schweift gern ab, um Sachen anzubringen, die ihm mitteilungswert scheinen. Er setzt z. B. auseinander, daß alle Völker nur ein Hauptgebiet hätten, auf dem sie sich hervortun könnten. So seien die alten Griechen (اليونانيّون) große Theoretiker gewesen, aber keine Praktiker, umgekehrt die Chinesen (43 ff.). Aus dem, was den Arabern von griechischer Wissenschaft zugekommen war, begreift man allerdings dies wunderliche Urteil.[1] — Bemerkenswert ist die Angabe, daß die Abkömmlinge der in fremden Ländern angesiedelten Araber sich im Äußeren den Eingeborenen rasch ganz assimilierten (40, und so in der dritten Schrift 83).

Dieses Werkchen verdiente sehr eine Übersetzung mit sachlichen Erläuterungen. Das wäre freilich keine leichte Aufgabe, und wer sie unternimmt, darf sich nicht daran stoßen, daß ihm etwa dies und jenes dunkel bleibt.

Die zweite Schrift handelt von den Vorzügen der Schwarzen gegenüber den Weißen. Der, an den sie gerichtet ist, war vermutlich ein Mann aus afrikanischem Blut, der es zu einer angesehenen Stellung gebracht hatte. Dschāhiz macht sich seine Sache dadurch leichter, daß er nicht bloß alle Neger und Abessinier, sondern auch alle etwas dunkel gefärbten Völker, die Inder, Jawanen,[2] Berber, Kopten, ja selbst die Chinesen[3] zu den Schwarzen zählt. Eine alte arabische Redensart teilt die Menschen in Schwarze und Rote: ob

---

[1] Alexander war den Arabern kein Grieche, sondern ein Romäer.

[2] Von Java (زابج) hat er etwas fabelhafte Vorstellungen, die an die عجائب الهند und Sindbād den Seefahrer erinnern.

[3] Aber مرو 79, 18 kann nicht richtig sein.

sich nun die Araber selbst zu diesen oder jenen rechnen wollen, überläßt Dschāhiz ihrer Wahl. Aber gerade die s. g. ismaelitischen Araber und namentlich Mekka und seine Bewohner bekommen hier allerlei Unliebsames zu hören: die alten Koraisch trieben ja das verächtliche Handelsgewerbe und wären ohne den speziellen Eingriff Gottes eine Beute der schwarzen Abessinier geworden usw. Nicht ohne Grund wird die Tapferkeit der Schwarzen gerühmt. Die schwarzen Nordostafrikaner sind ja meistens recht kampfesmutig im Gegensatz zu den Ägyptern. Dschāhiz zählt einige altarabische Helden auf, deren Mütter Negerinnen waren; mit Unrecht rechnet er jedoch den Abbās ibn Mirdās zu diesen, denn dessen Mutter, die Dichterin Chansā (Agh. 13, 64 paen. 72, 6), war von gut arabischem Blut. Verwegene Tapferkeit zeigten nach unserem Buche Neger gelegentlich auch als gefährliche Räuber. Das Treiben der Bande in der Gegend von Basra zur Zeit Mansūr's zeigt schon eine gewisse Ähnlichkeit mit dem furchtbaren Aufstand der schwarzen Sklaven in derselben Gegend gleich nach dem Tode des Dschāhiz. Ob es aber historisch ist, daß, wie ein Dichter behauptet, nach der Harra-Schlacht (683 n. Ch.) in dem erstürmten Medina besonders Neger schrecklich gehaust hätten (70), ist sehr fraglich. Solchen Leuten stehen nun wieder verschiedene Schwarze gegenüber, vor denen der Fromme Ehrfurcht haben muß: Genossen des Propheten, Stützen des kanonischen Rechtes usw. Auch der weise Lokmān soll ein Schwarzer gewesen sein (Identifizierung mit Asop?). Über die guten Eigenschaften der Neger, ihre Stärke, ihre Fröhlichkeit usw. wird hier allerlei Beachtenswertes gegeben; auch wird darauf hingewiesen, daß man nach den importierten Sklaven nicht deren ganzes Volk beurteilen dürfe. Rhetorische Spielerei ist es aber, wenn Dschāhiz, um die schwarzen Menschen höher zu heben, die Vorzüge der schwarzen Farbe oder des Dunkels an sich darlegt. Hier und da kann man wirklich im Zweifel sein, ob er bei dem, was er sagt, ganz ernst ist. — Die Sprache der zweiten Schrift ist im Ganzen einfacher als die der ersten.

Sehr sonderbar ist die dritte Schrift. Sie gilt der Verhöhnung eines gewissen Ahmed ibn Abdalwahhāb, der, wenn wir dem Ver-

fasser trauen können, klein und untersetzt war, sich aber für groß und schlank hielt, bei Jahren war, aber jung sein wollte und dabei mit seinem gewaltigen Wissen und Können prahlte. Dschāhiz, der jedenfalls von dem Manne schwer gereizt worden war, redet ihn nun zuweilen im Ernst an, meist aber ironisch, indem er von seiner Weisheit die Lösung aller denkbaren Rätsel verlangt. Da werden ihm Fragen über historische und mythische Personen vorgelegt; die schwierigsten Probleme der Physik und der Philosophie soll er aufhellen, über allerlei Zauberwerk Bescheid geben. Spöttisch wird er als einer angeredet, der alles wissen müsse, da er ja schon die Sündflut miterlebt habe. Dazwischen gibt es dann wieder bloße witzige Scherzfragen. Dschāhiz benutzt die Gelegenheit, seine ausgebreiteten Kenntnisse zu zeigen. Noch weniger harmlos als bei jenen Fragen ist er, wenn er den Angeredeten als einen eifrigen Schiiten (رافضى) hinstellt. Er selbst tritt als gut orthodox auf, auch gerade, indem er schiitische Fabeln lächerlich macht (105, 7). Doch auch sonst zeigt er sich kritisch, z. B. gegenüber den Geschichten der μακρόβιοι (المعمّرين) und der ihnen zugeschriebenen Gedichte (107) wie gegenüber dem Glauben, daß die Menschen der Vorwelt viel größer gewesen als die Zeitgenossen (108). — Zwischen den Anreden an den Gegenstand seines Spottes setzt er mehrmals seine Ansicht über die Berechtigung des Scherzes auseinander. Dabei wird er, wie ja manchmal auch in anderen Schriften, recht weitläufig.

Vieles in diesem wunderlichen Traktat ist noch unverständlich; vieles davon wird auch wohl unverständlich bleiben. Zum Teil liegt das daran, daß hier eben recht Entlegenes zusammengetragen ist, zum Teil auch an den starken Textentstellungen. Die Fußnoten konstatieren schon mehrere Lücken; andere mögen noch unerkannt vorhanden sein.

Die Vorrede (86—89, 3) spricht von jenem Ahmed ibn Abdalwahhāb als einem nicht mehr Lebenden (كان). Vermutlich hat Dschāhiz die Spottschrift also erst nach dessen Tode veröffentlicht, obgleich er ihn darin selbst beständig als einen Lebenden behandelt.

Über die zur Herausgabe der drei Traktate benutzten Handschriften erhalten wir keine Auskunft. Jedenfalls hat van Vloten alles irgend erreichbare Material benutzt, namentlich auch die Parallelstellen in anderen Werken des Verfassers. Daß der Text besonders des letzten Stückes doch noch ziemlich schadhaft ist, war nicht seine Schuld. Wenigstens einige Kleinigkeiten wird der aufmerksame Leser immerhin zur Herstellung beisteuern können. So habe auch ich einige Emendationen gemacht, von denen ich aber die, welche bloß die Vokalisation u. dgl. betreffen, nicht erwähne, zumal es sich da zum Teil nur um Druckfehler handeln wird.

Ich lese 4, 11 اسبابهم für انسابهم, das in dieser Periode nur einmal vorkommen darf, vgl. l. 15 سببهم. — 11, 3 والجَجَى (Druckfehler?). — 15, 14 الخيرة. — 35, 6 الإمارة. — 56, 4 والتضييع. — 75, 8 اسم für اسمر. — 75, 11 بحمر und ببيض (oder حمرًا und بيضًا). — 102, 20 لوياتان für يونانا; möglich allerdings, daß schon der Verfasser eine falsche Form gebrauchte, aber gemeint ist der לויתן. — 105, 4 nach البنّى ist wieder ام einzusetzen. — 105 ult. würde ich كلّ من اكل ما طال beibehalten. — 110, 4 weist die Form des Tierbuches darauf daß der Verfasser selbst das richtige بعلزبوب (בעלזבוב) geschrieben hat.[1] — 114, 4 خَشَب für حيّة. — 141, 19 وفرتنا (s. Amraalqais 63, 2). — 150, 3 كاد für كأنّ. Zwar soll in dem Spruch ان überhaupt nicht stehen Harīrī, Durra 91, 10, aber es ist doch grammatisch zulässig, während nach كأنّ ein weiteres أنّ nicht denkbar ist.

Mit Betrübnis scheiden wir von dieser letzten Arbeit des Mannes, von dem noch so viel zu erwarten war!

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

René Basset (directeur de l'école supérieure des lettres d'Alger), *Contes populaires d'Afrique*. Paris 1903. 8°. xxii, 455 pp. 6 Francs. Bildet den xlvii. Band des Sammelwerkes: ‚Les littératures populaires de toutes les nations'.

---

[1] دكالا l. 5 ist natürlich das aramäische ܕܓܠܐ, das l. 2 in der üblichen Arabisierung الدجّال erscheint.

Der durch seine verdienstlichen Arbeiten im Gebiet der Berbersprachen und des Arabischen rühmlichst bekannte Autor hat durch obiges Werk die folkloristische Literatur in dankenswerter Weise bereichert. Dasselbe enthält in guten Übersetzungen aus Originalschriften volkstümliche Erzälungen und Geschichten der meisten afrikanischen Völker. Die Absicht des Herausgebers, ‚de présenter un tableau de l'esprit populaire tel qu'il s'est manifesté en Afrique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours', hat derselbe vollständig erreicht. Die Erzälungen sind eingeteilt in nachstehende Partien: 1) Groupe chamitique. 2) Langues sémitiques. 3) Langues du Nil. 4) Langues du Soudan. 5) Langues de Sénégambie et de Guinée. 6) Groupe Hottentot. 7) Langues du groupe Bantou. 8) Contes de Madagascar. 9) Contes des nègres des colonies.

Aus jeder zu diesen Gruppen gehörenden einheimischen Sprachen werden Sagen und Erzälungen in Übersetzung mitgeteilt. Für das folkloristische Studium besonders wertvoll sind die genauen Angaben der Originalschriften, denen der Herausgeber seine mitgeteilten Erzälungen entlehnt und dieselben in guter, dabei möglichst sinngetreuer Übersetzung wiedergegeben hat. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Werk von René Basset in vorteilhafter Weise von der dasselbe Thema behandelnden Schrift A. Seidels ‚Geschichten und Lieder der Afrikaner. ausgewält und verdeutscht', Berlin 1896, worin die Quellenangaben als recht dürftig und mangelhaft bezeichnet werden müssen.

Daß bei einem so umfangreichen Stoff, wie ihn René Basset behandelt, an manchen Stellen sich kleine Unrichtigkeiten eingeschlichen haben, tut dem verdienstlichen Werk wol keinen besonderen Eintrag. So heißt es z. B. p. 84, Note 1: ‚La langue afar est parlée par les Danakil des bords de la mer Rouge' etc. Diese Angabe ist nicht ganz richtig. Das Volk nennt sich selbst *'Afar*, nicht *Danakil*. Der letztere Name ist ein arabisierender Plural des Wortes *Dankali*, Name eines kleinen 'Afarstammes östlich von der Halbinsel Buru, mit welchem Stamm die Araber vielleicht zuerst in Berührung getreten sind und die dann den genannten Stammes-

namen auf die gesammte Nation der ʿAfar übertragen haben. — In p. 73 wird gesagt: ‚L'Agaou, ou Khassi est parlé dans le centre de l'Abissinie' etc. *Khassi* oder vielmehr ኻሳ፡ *ḫassā* ist nicht Bezeichnung für die Agausprache, sondern Name des Tigré bei den Beduan. Aber was bedeuten diese und andere kleine Flüchtigkeiten gegenüber dem reichen, wolgeordneten und gut verwerteten Stoff, den der Herausgeber bewältigt hat und wofür demselben aufrichtiger Dank gebürt.

L. Reinisch.

Kleine Mitteilungen.

Über die sichtbarkeit der Venussichel für das unbewaffnete auge. — Es ist bekanntlich, man kann aber auch sagen: merkwürdigerweise, eine streitige frage, ob die sichelform der Venus dem unbewaffneten auge sichtbar ist, und es wird disz vilfach verneint. In unserer 1898 erschinenen abhandlung ‚die geschichte von Yayāti Nahušya‘ haben wir nachgewiesen, dasz dieselbe eben auf dem umstande beruht, dasz man die Venus (Çukra) als sichel erkannt hatte, und deshalb disen planeten in eine engere Beziehung zum monde gesetzt hat. Einen weiteren beweis hiefür liefert Mahâbh. XII. 291, 24. *Kakudî* (dual fem.), womit Çukra gemeint ist. Der auszdruck entspricht dem von den mondhörnern gebrauchten *çṛṅge* (du. neu.), und ist auch grammatisch interessant. Es ist wol nicht möglich die zwei formen der sichel darunter zu verstehn, je nachdem die äuszere krümmung dem beschauer nach rechts oder nach links erscheint, da die interpretation der stelle disz schwerlich zuläszt. Çiva steckt nämlich Çukra in seiner sichelgestalt in seinen mund. Die verehrung von mond und von morgenstern finden wir im altertum auch im näheren orient weit verbreitet, offenbar auch ausz keinem anderen grunde, als weil man allein an letzterem die der mondsichel ähnliche gestalt bemerkt hatte, und deshalb zwischen beiden eine engere verbindung annemen zu müszen glaubte. Man wird in Çiva schwerlich etwas anderes als die sonne erblicken dürfen.

Königl. Weinberge. A. Ludwig.

Über ein von PETERSON *erwähntes Manuskript des Kāmasūtra.* — PETERSON erwähnt in seinem *Fourth Report* p. 25, Nr. 665 ein Ms. des Kāmasūtra, welches den Text und dazu ein bhāṣya des Malladeva enthalten soll. Im guten Glauben habe ich diese Angaben in meinen *Beiträgen zur indischen Erotik* p. 26 wiederholt, möchte aber jetzt bemerken, daß sich PETERSON, bezw. seine Assistenten geirrt haben. Wie mich nämlich soeben der Augenschein überzeugt hat, handelt es sich in der vorliegenden Handschrift einzig und allein um Yaśodharas Jayamaṅgalā, die bis zum Ende des 6. Abschnittes reicht; genau so wie in der Ausgabe von Durgāprasāda. Wie der Name Malladeva auf den Umschlag des Ms. und in die Liste PETERSONS gekommen ist, weiß ich nicht; vielleicht schwebte dem Betreffenden das Wort Mallanāga vor — jedenfalls aber lehrt dieser Fall von neuem Vorsicht in der Benutzung indischer Arbeiten.

RICHARD SCHMIDT.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1903 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Berger, Philippe, Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon. (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Tome xxxvii.) Paris 1902.

Bezold, C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Leipzig 1904.

Boll, Franz, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Mit einem Beitrag von Karl Dyroff. Leipzig, B. G. Teubner, 1903.

Brooks, E. W., The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, edited and translated. Vol. i (Text), Part i, London, Williams and Norgate, 1902. Vol. ii (Translation), Part i, London, Williams and Norgate, 1903.

Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum, by Cecil Bendall. London 1902.

Catalogue, Supplementary, of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum, by R. K. Douglas. London 1903.

A Catalogue of the Sanskrit and Prākrit Mss. in the Indian Institute Library Oxford, compiled by A. Berriedale Keith. Oxford 1903.

Chabot, J.-B., Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens publié, traduit et annoté. Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tome xxxvii. Paris 1902.

Chavannes, Ed., Dix Inscriptions Chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de Ch.-E. Bonin. Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. ire série, tome xi, iie partie. Paris 1902.

Cooke, G. A., A Text-Book of North-Semitic Inscriptions. Oxford 1903.

Deussen, Paul, Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte, 16 Abbildungen und einem Anhange: ‚On the philosophy of the Vedânta in its relations to occidental metaphysics.' Leipzig 1904.

Dussaud, René, Notes de Mythologie Syrienne. Paris, E. Leroux, 1903.

DUSSAUD, RENÉ, avec la collaboration de FRÉDÉRIC MACLER, Missions dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne. Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques. Tome X. Paris, E. LEROUX, 1903.

Encyclopaedia Biblica. A dictionary of the Bible, edited by T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK. Part IV (Q—Z). London 1903.

EUTING, M. J., Notice sur un Papyrus Égypto-Araméen de la Bibliothèque Impériale de Strasbourg. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Ire série. Tome XI, IIe partie. Paris 1903.

FRANCKE, A. H., Der Wintermythus der Kesarasage. Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion. Ladak. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XV_2.) Helsingfors 1902.

GEIGER, WILHELM und ERNST KUHN, Grundriss der iranischen Philologie. Anhang zu Bd. I: W. MILLER, Die Sprache der Osseten. Strassburg, TRÜBNER, 1903.

DE GOEJE, M. J., Selection of the Annals of Tabari, edited with brief notes and a selected glossary (in ‚Semitic Study Series', edited by RICHARD J. H. GOTTHEIL and MORRIS JASTROW jr., No. I). Leiden, J. BRILL, 1902.

DE GOEJE, M. J., Mémoires d'histoire et de géographie orientales, N° 3: Mémoires sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie. Leiden, E. J. BRILL, 1903.

GRŒNBECH, VILH., Forstudier til Tyrkisk Lydhistorie. Kœbenhavn, LEHMANN OG STAGES, 1902.

GUBLER, THEOPHIL, Die Patronymica im Alt-Indischen. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1903. Wien, Mechitharisten, 1903.

HARDER, ERNST, Deutsch-arabisches Handwörterbuch. Heidelberg, C. WINTER, 1903.

HARTLEBENS Bibliothek der Sprachenkunde, 23. Teil: B. MANASSEWITSCH, Die Kunst, die arabische Sprache durch Selbstunterricht zu erlernen. 3. Auflage. 77. Teil: J. ROSENBERG, Lehrbuch der neusyrischen Schrift- und Umgangssprache. Grammatik, Konversation, Korrespondenz und Chrestomathie. K. WIED, Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache. 3. Auflage. Wien 1903.

Ḫazâ'in al-Kutub fi Dimišq va-ḍavâḥîhâ (‚Bibliothèque de Damas et de ses environs') biqalam Ḥabîb az-Zayât.

HEIDER, A., Die äthiopische Bibelübersetzung. 1. Heft. Leipzig, PFEIFFER, 1902.

HELL, JOSEF, Das Leben des Farazdak nach seinen Gedichten und sein Loblied auf Al-Walîd ibn Jazíd, Dîw. 394. Text, Übersetzung und Kommentar. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

Horae Semiticae, No. I: The Didascalia Apostolorum in Syriac, edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other Mss.

No. II: The Didascalia Apostolorum in English translated from the Syriac, by Margaret D. Gibson. London, Clay and Sons, 1903.

Izvěstija Obščestva Archeologii, Istorii i Etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. XIX. Kasan 1903.

Jastrow, Morris jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens (deutsche Übersetzung). 2. und 3. Lieferung. Gießen, Ricker, 1902/3.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXIV. First half. New Haven 1903.

Journal, The American, of Philology, edited by B. L. Gildersleeve. Vol. XXIV. Baltimore 1903.

Kauffmann, Felix, Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Hebräern, von Samuel b. Moses. Nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Übersetzung kritisch herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Frankfurt a/M., Kauffmann. 1903.

Kautzsch, E., Die Aramaismen im Alten Testament. I. Lexikalischer Teil. Hallisches Osterprogramm für 1901 und 1902. Halle a/S., Niemeyer, 1902.

Knauer, Friedrich, Das Mānava-Çrauta-Sūtra, herausgegeben. Buch III—V. St. Pétersbourg 1903.

Kugler, Franz H., Babylon und Christenthum. I. Heft: Delitzschs Angriffe auf das Alte Testament (Sonderabdruck aus den ‚Stimmen aus Maria-Lach.) Freiburg i/Br., Herder, 1903.

Kúnos, Ignaz, Šejχ Suleiman Efendis Čagataj-Osmanisches Wörterbuch. Verkürzte und mit deutscher Übersetzung versehene Ausgabe (in ‚Publications de la Section Orientale de la Société Ethnographique Hongroise' I.).

Landau, W. v., Beiträge zur Alterthumskunde des Orients. III. Die Stele von Amrith. — Die neuen phönicischen Handschriften. Leipzig, Pfeiffer, 1903.

Leander, Pontus, Über die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Upsala Universitets Årsskrift. 1903.

Löwy, Albert, Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre. Aufs neue geprüft. Wien 1903.

Macler, Frédéric, Histoire de Saint Azazaïl. Texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois. Paris, Bouillon. 1902.

Al-Machriq, Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1903. Beirut 1903.

Meinhold, Johannes, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. I. Der heilige Rest. Teil I. Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn, Marcus & Weber, 1903.

Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. IX. Teil 1 und 3. Tokyo 1902/3.

Nikel, Johannes, Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständ-

nis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg i/Br., HERDER, 1903.

OERTEL, HANNS, Contribution from the Jāiminīya Brahmaṇa to the history of the Brāhmaṇa Literature. From the Journal of the American Oriental Society, vol. XXIII. 1902.

OLDENBERG, H., Die Literatur des alten Indien. Stuttgart, Cotta 1903.

Oriens Christianus, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, von ANTON BAUMSTARK. II. Jahrg. 2. Heft. III. Jahrg. 1. Heft. Rom 1902, 1903.

Râja-Çekharas Karpūra-Mañjarî, a drama by the Indian poet Râjaçekhara (about 900 a. D.) critically edited in the original Prâkrit, with a glossarial index and an essay on the life and writing of the poet by STEN KONOW, and translated into English with notes by Ch. R. LANMAN (im ‚Harvard Oriental Series' vol. IV). Cambridge Mass. 1901.

REITEMEYER, ELSE, Beschreibung Ägyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber. Leipzig, SEELE & Co., 1903.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Science Morali, Storiche e Filologiche. Serie V, vol. XII. Roma 1903.

SCHWARZ, PAUL, Gedichte des Maʿn ibn Aus. Arabischer Text und Kommentar. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

STEINSCHNEIDER, MORIZ, Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber. Frankfurt a/M., KAUFFMANN, 1902.

STOOSS, CARL, Das babylonische Strafrecht Hammurabis. Aus der Schweizerischen Zeitschrift für Strafrecht. 16. Jahrg. 1. und 2. Heft. Bern 1903.

Trudy po vostokovědčniju, izdavajemye Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykow. XIII.: Istočniki dlja istorii Mochammeda i literatura o něm. A. KRYMSKAGO. Moskva 1902.

Tridcatilětie special'nych klassov Lazarevskago Instituta Vostočnych Jazykov (1872—1902). Moskva 1903.

VLIEGER, A. DE, Kitâb al-Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie Musulmane. Leyde, BRILL, 1903.

VLOTEN, G. VAN, Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi. (Opus posthumum.) Lugduni Batavorum, BRILL, 1903.

WEBER, SIMON, Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte. Freiburg i/Br., HERDER, 1903.

WINCKLER, HUGO, Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon, um 2250 v. Chr. Das älteste Gesetzbuch der Welt. (‚Der alte Orient', Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft, IV. Jahrg., Heft 4.) Leipzig, HINRICHS, 1902.

